

الجزء الثاني

(من)

تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام لأجل
المحققين فخر الملة والدين مرجع أفاضل علماء

عبد القادر السندي الكردي

مع حاشية المحاكمات لأخيه المحقق الرباني مولانا الشيخ
محمد وسيم الكرديستاني وحواش متفرقة لبعض الأفاضل

كل من أراد هذا الكتاب وشرح تحرير الأصول لابن الهمام مع شرح
الاسنوى على منهاج الأصول للبيضاوى وشرح كشف الأسرار للسبكي
مع نور الأنوار وقر الأبقار كلها على المدار وشرح المسيرة للكمال بن
الهمام وكتاب سببويه مع شواهد العلم وشروح التلخيص وهي عروس
الأفراح لابن السبكي ومواهب الفتح لابن يعقوب والإيضاح للمصنف
وحاشية المدسوقي على شرح السعد كلها على التلخيص بحيث لو طالع
سطرا من متن التلخيص ترى في صحيفته هذه المواد كلها مفصلة بحجج وداول
(وكل ما ذكر طبع بالمطبعة الأميرية) فليخبر بشأنها حضرة الشيخ
فرج الله زكي الكرديستاني المريواني بالأزهر الشريف بمصر القاهرة

طبعت بمصر سنة ١٣١٩ هـ
حضرة ذى الهمة العلية الشيخ فرج الله زكي الكرديستاني
المريواني وكيل الشركة الخيرية لنشر الكتب العالية الإسلامية
بالمطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر المحمية سنة ١٣١٩ هـ

حقوق السبع محفوظة للعلامة المحشي وحضرات أنجال السارح

(بالقسم الأدنى)



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(الباب الرابع) في الجوهر

قد سبق تفسير (الجوهر) وأما تقسيمه فقال المتكلمون (ان انقسم فبجسم
والافجوه فرد و) الحكماء (قالوا الجوهر ان كان قابلا للابعاد) الثلاثة الطول
والعرض والعمق (جسم والا) يكن قابلا لها (فاما جزله) أى الجسم أو للقابل
(بالفعل) البتة (فصورة أو) جزله (بالقوة) في الجملة (فمادة أو ما خارج)
عنه (يتعلق به) ويتصرف فيه بالتصريك (فنفس والا) يتعلق به (فعقل)

(قوله ان كان قابلا للابعاد) المراد بقبوله لها انصافه بها حقيقة ولا انصاف بها
حقيقة الا للركب من الجزئين الآتين وهو الجسم ايسر الا وأما القبول بمعنى
الافعال فهو للحالة ليس الا له منه

(قوله أى الجسم أو للقابل الخ) ان قيل قد تقرر عندهم أن الجوهر القابل هو
الهيولى لا غير فان الصورة ليست مبدأ الامكان والقبول بل هي مبدأ الحصول والفعل
ولذا نقل عن الامام انه قال تعريف الجسم بالقابل للابعد مقبوض بالهيولى فيثبت
لايصح القول بكون الصورة جزءا من القابل لاستلزامه الاول بكون الصورة جزءا من

(فصل) قال في شرح المقاصد لا نزاع في أن لفظ الجسم في لغة العرب وكذا ما يرادفه في سائر اللغات موضوع بارز بمعنى واحد واضح عند العقل من حيث الامتياز عما عداه لكن خلفا حقيقته وتكرار لزامه كثر النزاع في تحقيق ماهيته (فالجسم) كما علم من تقسيم الجوهر (عندنا) معاشرا لاشاعة (الجوهر القابل للانقسام) من غير تقييد بالابعاد الثلاثة (فيتناول المؤلف من جزأين) أي جوهرين (فريدين) (فصاعدا) أما (عند المعتزلة) فهو (ماله عرض وعمق وطول) أي ما يعرض له تلك فلا ينتقض بالجسم التعليمي فانه على تقدير ثبوته هذه الابعاد أجزاؤه لا أعراضه (فيخرج ما يكون تركيب أجزائه على سمت أو سمتين فقط و) كذا (ما يكون عددها أقل من أدنى ما يتركب منه الجسم أعني) بأدنى ما يتركب منه (ثمانية) كما قال به الجبائي بأن يوضع جزءان فيحصل الطول وآخران على جنبيهما فيحصل العرض وأربعة أخرى فوقها فيحصل العمق (أوستة) كما قال العلافي بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة فتحصل الابعاد الثلاثة (أو أربعة) وهو الأقرب لا مكان أن تحصل الابعاد الثلاثة منها بأن يوضع جزءان وبجنب أحدهما ثالث وفوقه رابع وعلى جميع التقادير فالتركيب من جزأين أو ثلاثة ليس جوهرًا فسرًا ولا جسمًا عندهم بل يكون خطأ لانقسامه في جهة أو سطحا لانقسامه في جهتين فهما واسطنان

الهيولى وهو باطل وكذا لا يجوز القول بكون الهيولى جزءا من القابل لاستلزامه القول بكون الهيولى جزءا من نفسها وهو أيضا باطل ضرورة أجيب بأن القبول الذي اختصت به الهيولى هو قبول المصور لا الأمراض من الكميات والكيفيات ونحوها كيف وقد صرحوا بأنه لاحظ الهيولى من المقدار وإنما ذاته الصورة فلها الاستعداد الجوهرى الذى به قبول الاستعدادات العرضية أقول هذا الجواب إنما يدفع استقاض التعريف المذكور بالهيولى ولا يصح جعل الهيولى والصورة جزئين من القابل للابعاد لما تقرر آنفا أن القابل لها هو الصورة فالجعل المذكور يستلزم جعل الهيولى جزءا من الصورة والصورة جزءا من نفسها وهذا أيضا باطل كما كسبه السابق وأيضا حيث استند

عندهم داخلتان في الجسم عندنا (وعند الفلاسفة) الجسم (هو الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم) والتقييد بالامكان لان الأبعاد المتقاطعة ربما لم تكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة وإذا كانت موجودة فيه كما في المكعب فليست جسمية باعتبار تلك الأبعاد الموجودة فيه لانها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية واكتفي بإمكان الفرض لان مناط الجسمية ليس هو فرض الأبعاد بالفعل حتى يخرج من كونه جسميا بعدم فرض الأبعاد

لكن الظاهر أنه يمكن إمكان الأبعاد من غير حاجة الى اعتبار الفرض (ولهم تردد في أن هذا) التعريف (حذا ورسم) وفي شرح المقاصد أن الظاهر أنه رسم

ينتقض تعريف الجسم المذكور بالصورة كما في شرح المقاصد فالحق ان الصورة أيضا ليست قابلة للأبعاد وانما هي واسطة في قبول الجسم لها كما يصرح به ادخال الباء عليها في قولهم الصورة جوهر امتدادى بها قبول الأقسام والأبعاد على ما سياتى فحينئذ لا اشكال أصلا فاحفظه فانه من بدائنا ولعل الشارح « مد ظله » لجميع ما ذكر رجع عود الضمير الى الجسم حيث قدمه مع انه خلاف السوق تبصر (قوله والتقييد بالامكان الخ) قال في شرح المقاصد ما حاصله ان التعريف الذى ذكره قدماء الفلاسفة للجسم لما كان بظاهره دالا على ان المتعبر في الجسمية هو وجود الأبعاد بالفعل وليس كذلك غيره المتأخرون الى الجوهر الذى يمكن أن يفرض فيه الخ دفعا لذلك ثم قال وانما اعتبر الفرض لان جسمية الجسم ليست باعتبار ماله من الأبعاد بالفعل لانها مع بقاء الجسمية بجالها قد تبدل كما في الشمعة اه وحينئذ لا يخلو من أن يكون الدافع لما ريد على تعريف القدماء هو قيد الامكان أو قيد الفرض وأيا ما كان يلزم استدراكه لا آخر لكن الظاهر من كلام المصنف في ذلك الشرح آخر حيث قال والظاهر انه يكفي ذكر الامكان والقابلية ولا حاجة الى اعتبار الفرض اه أنه جعل الدافع قيد الامكان فافهم وأما الشارح « مد ظله » في كلامه اضطراب فان بيانه لفائدة قيد الامكان يدل على انه لو لم يقيد التعريف به لدل على ان المتعبر في الجسمية هو وجود

بالخاصة المركبة اذ على تقدير جنسية الجوهر فالقابل للابعد اعم من وجهه ولا كذلك حال الفصل ولهذا اتفقوا على أن المركب من أمرين بينهما عموم من وجه ماهية اعتبارية (ثم انقسامات الجسم البسيط) الذي لا يتألف من اجسام مختلفة الطبائع

(قوله اذ على تقدير جنسية الخ) قال الامام الجوهر ليس جذاله لانه مفسر بالوجود لافي موضوع والوجود زائد على الماهية وعدم الاحتياج الى الموضوع عدى وأجيب بأن الموجود لافي موضوع رسم للجوهر لان الاجناس العالية لاتعداه منه مد ظله

الابعاد فيه بالفعل وليس كذلك اذ هذا التعريف مع عدم التقييد به انما يدل على ان المتعبر في الجسم هو فرض الابعاد فيه لاجودها كما هو ظاهر فان قيل لعله أراد بقوله ربما لم يكن الخ أنه ربما لم تكن مفروضة قلت مع انه خلاف الظاهر يتحد هذا البيان بقوله واكتفى بإمكان الخ فيكون تكراراً محضاً وايضاً لما بين قائمة قصد الامكان كان ينبغي أن يبين قائمة قيد العرض أيضاً ليحسن الاستدراك بقوله لكن الظاهر انه يكفي الخ فتأمل ان قيل لعل في قوله واكتفى بإمكان الخ ايراد الى بيان قائمة قيد الفرض قلت لا بل هو كما ترى بيان لعائدة الامكان ههنا غاية مع اضافته الى قيد الفرض وبالجملة لاقائمة لقوله واكتفى الخ سوى منافرة لسابق كلامه فالاولى بل الصحيح أن يقول بدل قوله والتقييد بالامكان الخ والتقييد بالفرض الخ ليستقيم الكلام ويلزم البسطة بالختام وتظهر قائمة القيد حسب المرام لكن الظاهر حينئذ اسقاط قوله لكن الظاهر الخ فانه انما يلائم صنيع المصنف في شرح المقاصد كما نقلناه وصنيع الشارح «مد ظله» ثم ان التقييد بالنقاط على زوايا قوائم انما هو لبيان أن المتعبر في الجسمية هو قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان قابلاً لها بوجه آخر (قوله اعم من وجهه الخ) كتب في الحاشية اصدقه على الجسم التعليمي لكن ذلك ممنوع لان الجسم التعليمي نفس الابعاد لا قبل لها اه فافهم (قوله ماهية اعتبارية الخ) وايضاً تحصل المحقيقة الجسمية للابعاد

أى الانقسامات الممكنة (حاصلة بالفعل عندنا) وينتهى الى جزء لا يتجزأ (خلافاً للفلاسفة) فالانقسامات الممكنة له ليست حاصلة بالفعل عندهم ولا ينتهى هو الى حد لا يبقى له قبول الانقسام (و) هم فرقتان (جهودهم على انه مركب من مادة) تسمى بالهوى (بها الانقسام و) من (صورة) حالة فيها (عليها تبدل الامتدادات

(قوله قبول الانقسام) أى الوهمى والا فعندهم أيضا ينتهى الى ما لا يقبل الانقسام بالفعل اه منه (قوله على أنه مركب الخ) لان فى الجسم أثرين الفعل والقول فلا بد أن يكون مركبا من جزأين يكون بأحدهما فعلا وبالأخر قابلا اه منه

المفروضة غير معقول وكذا تركب الجسم كما قالوا من الهوى والصورة لامن الجوهر وقابل الابداد فليتأمل * ثم اعلم أنهم فرقوا بين البعد والمقدار بكون البعد أهم مطلقا من المقدار حيث نقلوا عن ابن سينا ما حاصله ان البعد هو ما يكون بين نهايتين غير متلاقيتين سواء بينهما انتقال أولا والمقدار هو ما يكون بينهما مع الاتصال فالجسم الذى لا اتصال فى داخله بالفعل اذا فرض فيه نقطتان متقابلتان كان بينهما بعد خطى يسمى طولا لا مقدارا هو الخط وادا فرض فيه خطان متقابلان كان بينهما بعد سطحى يسمى عرضا لا مقدارا هو السطح والجسم الذى فى داخله اتصال بالفعل كما أن ما بين النقطتين أو الخطين المفروصين فيه يسمى مقدارا خطا أو سطحيا يسمى جدا أيضا (قوله ليست حاصلة بالفعل الخ) والذى ذكر فى ضبط المذاهب المشهورة فى الجسم هو أن الكل متفقون على انه قابل للانقسام الى أجزاء خارجية وحيثئذ لا يتجزأ اما أن يكون جميع انقساماته الممكنة حاصلة بالفعل أولا وعلى التقديرين اما أن تكون متناهية أولا فالاول مذهب المتكلمين والثانى مذهب النظام وسيدشير اليه والثالث مذهب محمد الشهرستانى والرابع أعنى ما لا يكون جميعها حاصلة بالفعل وتكون غير متناهية اما أن يكون بعضها حاصلة بالفعل وهو مذهب ديمقراطيس حيث ذهب الى أنه متألف من أجسام صغار صلبة تقبل القسمة الوهمية لالى نهاية وسبأى واما أن لا يكون ثنى منها حاصلا بالفعل وحيثئذ اما أن يقال متركة مما

(الفرضية) أى الأبعاد المفروضة فيه (وبعضهم على أنه بسيط في نفسه) ليس فيه تعدد أجزاء أصلاً (كما هو عند الحسن) وإنما يقبل الانقسام بذاته (لنا) معاصر المتكلمين طريقان أحدهما اثبات أن قبول الانقسام يستلزم حصوله تقريراً أن كل جسم فهو قابل للانقسام اتفاقاً وكل ما هو كذلك فانقسامه حاصل بالفعل لوجهين الأول (أن القابل للقسمة) لو لم يكن منقسماً بالفعل لكان واحداً في نفسه و (لو كان واحداً) في نفسه (لكانت الوحدة) على تقدير ورود القسمة عليه (منقسمة) أيضاً لأنها عارضة له حالة فيه وانقسام المحل يوجب انقسام الحال لأن الحال في أحد الجزأين غير الحال في الآخر فلم تكن الوحدة وحدة هذا خلف وأجيب بأن هذا انما يتم لو كانت الوحدة صفة حقيقية سارية في محلها لكنها اعتبارية متعلقة بمجموع المنقسم من حيث هو مجموع فاذا ورد عليه القسمة زالت الوحدة (و) الثاني أن القابل للقسمة لو كان واحداً كان (التفريق) الوارد عليه (اعدامه) وإيجاد الغير

(قوله أى الأبعاد المفروضة) وانما وصفها بالمفروضية للمر من أن الأبعاد الثلاثة لا يزم وجودها بالفعل فيه اه منه

ينتزع منه الأجزاء العقلية أصنى الهيولى والصورة فهو مذهب الحكماء المشائين أو يمنع التعدد والتركيب فيه مطلقاً كما يأتي قريباً فهو مذهب الاشراقين وأما ما نسب إلى البعض من تركيب الجسم من الأمراض فليس بمرض كذا قيل (قوله ليس فيه تعدد أصلاً الخ) أى لا من أجواهر الفردة ولا من الأجسام الصغار الصلبة ولا من الهيولى والصورة (قوله انما يقبل الانقسام بذاته الخ) بخلاف مذهب المشائين فإن قبول الجسم للانقسام عندهم من جهة تركيبه من الهيولى والصورة فتدبر (قوله لأنها عارضة الخ) ضرورة أنها ليست نفسه ولا جزءاً منه (قوله صفة حقيقية سارية الخ) يعنى لانقسم أنها صفة حقيقية بل هى من الاعتبارات العقلية ولو سلم كونها حقيقية فلا نسلم أنها من الأمراض السارية في المحل حتى تنقسم بانقسامه لما يجوز أن تكون صفة واحدة قائمة بالمجموع من حيث هو بحيث لو اتسنى ذلك المجموع اتفتت تلك

لان التفريق حيثئذ اعدام لهوية واحداث لهويتين لم تكونا في تلك الهوية والا كان منقسما بالفعل والمفروض خلافه واللازم باطل لانه يوجب أن يكون شق البعوض بابرته للبحر المحيط اعدامه وإيجاد البحرين آخرين وبديهة العقل تنفيه وأجيب بأنه إن أريد بالبحر ذلك الماء مع ماله من الاتصال فلا خفاء في اعدامه عند عروض الانفصال وإن أريد ذلك الماء بدون اعتبار الاتصال فليس في شق زوال بحر واحداث بحرين والطريق الثاني أن يبين تركيب الجسم من أجزاء لا تنجزاً من غير استعانة بأن كل قابل للانقسام فهو منقسم بالفعل (و) ذلك بوجوده الاول انه لو لانتهى إلى الأجزاء الغير القابلة للانقسام بل كان قابلاً إلى غير النهاية (لما كان الجبل أعظم من الخردلة لكونهما غير متناهيتين الأجزاء) لقبولهما الانقسام إلى غير النهاية بلا فضل لاحدهما

الصفة لأنها بقيت وانقسمت (قوله وأجيب بأنه أن أريد الخ) والحاصل أنه إن أريد بالبحر الماء مع صفة الاتصالية التي بها كان واحداً فلا خفاء في اعدامه ضرورة اعدام وحدته القائمة بالمجموع من حيث هو وماتنفيه بدهة العقل هو اعدام الماء المفروض بذاته لأن حيث تلك الصفة العارضة له فانه لا تنكره بدهة العقل بل تنبته وإن أريد الماء وحده فلا نسلم أن في شق البعوض له زواله بل هو باق ولا يخالف بدهة العقل فإن قيل قد ينقل الكلام إلى عمل الصورة الاتصالية بأن يقال إن ذلك المحل وهي المادة لا يخلو من أن يكون متعدد أو واحداً فإن كان الاول فهو المقصود وإن كان الثاني فلا يخلو من أن يبقى بعد الانقسام واحداً فظاهر البطلان أو يصير بعده متعدداً فقد انعدم ولزم منه اعدام الجسم بعبادة صورته فبطلت قاعدة لزوم اجتماع القابل مع المقبول أجيب بأنه لا يحصى من ذلك إلا بأن يقال المادة استمداد محض فليست في حد ذاتها واحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة كما سيأتي

وأجيب بأن العظم والصغر ليس بكثرة الاجزاء وقتلها بل بحسب تفاوت الامتداد
الحاصل في الجسم (و) الثاني أنه لولا الانتهاء الى الجزء الذي لا يكون له امتداد وقبول
انقسام (لمتناهى) قدر (امتداد الجسم الحاصل) حتى الفردة لتألفه من
الامتدادات غير متناهية العدد والجواب أنه ليس معنى قبول الانقسامات الغير
المتناهية امكان خروجها من القوة الى الفعل بل معناه أنه لا ينتهي الى حد لا يمكن فوقه
آخر وأما الخارجية الى الفعل فتناهيها قطعاً (و) الثالث أنه لولا الجزء في الجسم
(لما وجد الزمان) أصلاً (اذ لا يوجد منه غير) الزمان (الحاضر) الذي لا ينقسم ووجود
الحاضر (الا لا ينقسم المنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة) يستلزم وجود
الجزء فيها فيلزم أن لا يوجد الحاضر أيضاً بل الحركة أيضاً والجواب أن الفلاسفة

(قوله ليس بكثرة الاجزاء وقتلها) فان ذلك انما يصير سبب العظم والصغر لو كانت
الاجزاء حاصلة بالفعل وليس كذلك بل كل جسم بسيط بالفعل اه منه

(قوله وأجيب بأن العظم والصغر الخ) والحاصل ان ذلك انما يفيد مساواة عدد
الاجزاء بأن تكون اجزاء كل منهما غير متناهية وهو لا يستلزم المساواة في المقدار
التي تنافي عظم أحدهما وصغر الآخر لم لا يجوز أن يكونا متساويين في عدد الاجزاء
بمعنى كون كل غير متناهي الاجزاء لكن متفاوتين في المقدار ويكون العظم والصغر
بينهما من جهة التفاوت ورد بأن تفاوت المقدار انما يكون بتفاوت الاجزاء بمعنى
ان كل ما يكون مقداره أعظم تكون اجزائه أكثر فالا تكون اجزائه أكثر لا يكون
مقداره أعظم فالجواب المتمد عليه من هذا الوجه أيضاً هو الجواب الاتي من
الوجه الثاني فتدبر (قوله والثالث انه لولا الجزء الخ) قال في شرح المقاصد ان قيل
اثبات الجوهر الفرد لا يفيد المطلوب أعني تركيب الجسم منه قلنا نعم الا أنه يكفي لدفع
ما يدعيه الفلاسفة من امتناعه اه أقول هذا الجواب لا يجدي نفعا بالشارح «مد
ظله» فانه جعل هذا الوجه أيضاً داخلاً في طريق بيان تركيب الجسم من الجواهر
الفردة كما ترى فافهم

لا يشنون الحاضر من الزمان كما هو ويجعلون الموجود من الحركة الحالة المتوسطة
 بين المبدأ والمنتهى ويجعلون حالها في قبول الانقسام كحال الاجسام (و) لنا
 (أيضا) أن (النقطة طرف الخط) الموجود وطرف الموجود موجود (و) أيضا
 (بها تماس الكرة) الحقيقية (السطح مستو وبها قيام الخط على الخط) والتماس
 والقيام بالعدم الصرف محال (فتوجد) النقطة وهي إما جوهر كما هو رأينا
 أو عرض وحينئذ نفتقر الى جوهر تحمل فيه بالذات ان لم يجوز قيام العرض بالعرض
 أو بالواسطة ان جرز (وعلمها غير منقسم) لعدم انقسام الحال وأجيب بأن
 انقسام الحال بانقسام الحمل مخنص بما يكون بطريق السريان كالبياض في الجسم
 والنقطة انما تحمل في الخط من حيث لانها نهاية له لا سارية فيه (ثم ان الاجزاء)
 والانقسامات الحاصلة بالفعل (متناهية والا) تكن متناهية كما زعم النظام (لم
 تقع بين الطرفين) الحاضرين لان انحصار ما لا يتناهي بين حاصرين محال الآن يلتزم
 التداخل فيما بين تلك الاجزاء لكن البهيمية تشهد بطلانه (و) أيضا لو لم تكن
 الاجزاء متناهية (لم يصل التحرك) في زمان متناه (الى الغاية) لتوقفه على قطع
 المسافة ولا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف
 نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهي وذلك لا يتصور في زمان متناه (ولا السريع الى
 البطيء) اذ اوسط بينهما مسافة قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير

(قوله لا يشنون الحاضر كما هو) وقد مرنا ان عدم الحاضرين يستلزم عدم الزمان
 مطلقا فتذكره ونذكر (قوله الحالة المتوسطة الخ) وقد سبق أيضا منا بحث
 متعلق بذلك (قوله من حيث انها نهاية الخ) وكذا الخط في السطح والسطح في
 الجسم التعليمي فالنقطة عند الحكماء غير موجودة بالفعل في الكرة اذ لا خط فيها
 بالفعل لكن قال بعض المحققين والحق أن حديث الكرة والسطح قوى ونمساها
 ضروري والقول بأن موضع التماس منقسم بالفرض ضعيف لان معناه كما مر حجة
 نرضى متى غير شئ وهو في النقطة محال (قوله فان تلك المسافة مركبة الخ)
 أقول هذا الوجه جار فيما اذا كانت الاجزاء متناهية أيضا فان السريع كلما قطع

متناهية لا يمكن السريع قطعها في زمان متناه حتى يلحق البطيء والقول بالطفرة بما
 تشهد البديهة ببطلانه ويمكن أن يقال كما أن المسافة المتناهية هي كسبة من أجزاء
 غير متناهية كذلك الزمان المتناهي في تقابل أجزاؤهما فيمكن قطعها فيه
 (والثاني) للجزء الذي لا يتجزأ (وجوه) خمسة (الاول) أن (مامنه) أي من الجزء
 (الوجهة غير مامنه الى) جهة (أخرى) ضرورة فتعدد جوانبه وأطرافه فلزم
 انقسامه مع فرض عدمه فاستحال وجوده (الثاني) أن (تلاقي الجزأين) المنقسم
 أحدهما الى الآخر (أما بالاسر) بحيث لا يزيد حيز الجزأين على حيز الجزء الواحد
 (فلا حجم) حاصل بانضمام الأجزاء فلا يحصل جسم (والا) يكن بالاسر بل بشئ دون
 شئ فيكون له طرفان (انقسم) الجزء (الثالث اذا فرض) أجزاء (ثلاثة)

جزأ قطع البطيء أيضا جزأ اذ لا أقل من الجزء على هذا المقدر فافهم ثم قال في شرح
 المقاصد ما حاصله ان الوجوه الثلاثة اما تنقسم على من يقول بلامتناهى الأجزاء في
 كل امتداد يفرض في الجسم وفيما بين كل طرفين من أطرافه وأما على القول بلامتناهى
 تناهي مجموع الامتدادات وفيما بين جميع الأطراف فلا (قوله والقول بالطفرة
 الخ) وهي أن يتحرك جسم من حده من المسافة ويحصل في حده آخر من غير ممانته
 وملاقاة لما بينهما أي يقطع بعض حدود المسافة من غير ملاقة أجزائه ويؤول معناها
 أن يقطع المسافة من غير حركة فيها وبطلانه ضروري كالتداخل ثم أقول التداخل
 على درجته كما يصلح جوابا عن الوجه الاول يصلح جوابا عن هذا الوجه الأخير
 أيضا فاما وجه تركهم التمسك به هنا وقسمتهم بالطفرة ذلك لأنه اذا قيل بالتداخل
 في السريع يلزم القول به في البطيء أيضا اذ القول بالتداخل في أحدهما دون
 الآخر يتوهم وحيث لا يبدى التمسك به في هذا الوجه بخلاف الطفرة فانها على
 فرض صحتها تكون السرعة مرحلة للقول بها دون البطء فلا يلزم الحكم في التمسك
 بها كما لا يخفى وأما عدم ذكر التمسك بالتداخل في الوجه الثاني فلا أرى له وجهها
 فليتأمل (قوله خمسة) لا يخفى أن بعضها وان دل على أن الجزء مطلقا يمكن بعضها اما

وتماست على الترتيب (فالوسط ان منع الطرفين عن التلاقى) فبابه عماس أحد
الطرفين غير ما به عماس الآخر (انقسم) الجزء المتوسط مع فرض عدم انقسامه
(والا) يمنعهما عنه (فلاجم) ولا مقدار حاصل (الرابع) انه (اذا وقع جزء على
ملتقى جزأين) آخرين (انقسمت الثلاثة) لان التماس بينهما وبين كل منهما انما
يكون بالبعض أى يكون شئ منه عماسا لشيء من هذا وشئ آخر منه عماسا لشيء من
ذلك انما عماس أحدهما بالكلية لكان عليه لأعلى الملتقى والجواب أن مبنى هذه
الوجوه على أن تعدد جهات الشئ يستلزم الانقسام في ذاته وهو ممنوع بل واز أن
يكون لشيء واحد غير منقسم في ذاته أطراف هي انقطاعاته (الخامس) من
الوجوه ما يبنى على أن يكون تفاوت الحركتين بالسرعة والبطء بتخلل السكنات
فيكون التزاميا وهو أنه على تقدير تركيب الجسم من أجزاء لا تتميز (أ) يلزم التفكيك

يدل على نفيه من حيث تركيب الجسم منه قاصر (قوله أطراف هي انقطاعات له
الخ) قال في الحاشية لاجزاء ولا أمراض موجودة فيه انتهى أقول لا ينبغي ضحك هذا
الجواب فان اعتبار الامور المتعددة الطبيعية في شئ واحد وان كان ممكنا فغير مستلزم لانقسام
ذلك الشئ ولكنه لا يحدى هنا فانها في الجزء لا تخلو اما أن تكون أهدا وانقطاعات
لامور حقيقية متميزة في الجزء فيلزم انقسامه وهو خلاف المفروض واما أن تكون
أهدا لأمور اعتبارية فيه غير متميزة في الواقع فلا يتصور وقوعه في نفس الامر
على ملتقى الجزأين كما هو ظاهر فالحق أن تعدد الانقطاعات في الجزء وان كانت عدمية
مستلزم لتعدد المقطعات فيه في الواقع فتدبره (قوله يبنى على أن تفاوت الحركتين الخ)
أقول الظاهر أن المراد من جعل هذا الوجه مبنيا على أن تفاوت الحركتين ليس لتخلل
السكنات هو أن الوجه لا يتم الا اذا غت هذه المقدمة كما أن المباد من جعل الوجوه
السابقة مبنية على مقدمة استلزام تعدد جهات الشئ لانقسامه في ذاته هو ذلك ولذا أجاب
آخا عن تلك الوجوه بمنع تلك المقدمة وأنت خبير بأن المارح « مدخله » وان تبع في ذلك كله

في كل جسم) تحركاً و (قطع البعض منه جزءاً) من المسافة (أو أكثر) من جزء
ووقف البعض منه (كطوف في جحر الرجي) فانه ان تحركت الدائرة العظيمة منه
وقطعت جزءاً من المسافة وقفت الصغيرة اذ لو تحركت فاما ان تقطع جزءاً منها أيضاً

(قوله ووقف البعض منه الخ) لما عني أن يمنع الوقوف لان الحركة عندهم وان كانت
عبارة من الحصول في حيز بعد الحصول في حيز آخر أو مجموع الحصولين لكن لا بد
فهما من الانتقال من حيز الى حيز والانتقال يقتضي زمناً فيجوز أن يكون تفاوت
حركتي الطوفين راجعاً الى ذلك لا الى وقوف أحدهما زمان حركة الآخر اه منه
(قوله فانه ان تحركت الدائرة العظيمة منه الخ) أقول يرد مثل هذا على القائلين بنفي
الجزء فانه لو تحركت الدائرة العظيمة فلا بد أن تكون حركتها ابتداء في أقل ما يمكن فيه
الحركة سواء زمان الحركة أو مسافتها واللم يكن ابتداء الحركة فان تحركت الصغيرة
أيضاً في ذلك لم تساوي الحركتين سرعة وبطأ والالرم الانفكاك ولا يمكن في دفع هذا
قصور الانقسام الوهمي لاستمرار وقوع الحركة الصميرة في أقل مما وقفت فيه حركة
العظيمة انقسام ما هو أقل ما يمكن فيه الحركة هذا خلف اه منه مد ظله

المصنف في شرح المقاصد لكنه يرد أن الوجه الخامس ليس مبنياً على أن التفاوت
ليس التحلل قال تركب الجسم من الأجزاء التي لا تنجزاً مستلزم للانفكاك عند تفاوت
الحركتين في الصور المذكورة في المتن سواء كان التفاوت لتحلل السكتات أو لا كيف
وقد سبق الاستدلال بلزوم الانفكاك على بطلان كون التفاوت بسبب التحلل فنفع
المقدمة المبني عليها الوجه الخامس لا يستلزم مع الوجه ولذا لم يكن في وسع المتكلمين
إسكان لزوم الانفكاك مع قولهم بالتحلل المذكور غاية الأمر أنهم الرموا بالانفكاك
ومعموا ظهور بطلانه كما صرح به في محاشية المكتوبة هنا حيث قل لكنه منه
المتكلمين تحللها ويجرون الانفكاك والالتزام بين الأجزاء اه وهذا هو الجواب
الذي سيصرح به شيراليه فيما سبق اذا تقرر هذا فنقول غاية ترجيح ابتداء الوجه
الخامس على تلك المقدمة هو أن المراد بذلك الوجه يقول لي أن تفاوت الحركتين ليس

لزم انتفاء تفاوت الحركتين بالسرعة والبطء وأقل من جزء يلزم تجزئ الجزئ لمثبت
 ما هو أقل منه وأنه خلاف المفروض فلا بد من الوقوف فيلزم التفكيك مع شدة
 الاستحكام (وشعبي فرجاردي ثلاث شعب) يثبت واحدة منها ويدور ثنتان حتى
 ترسمان دائرتين عظيمة وصغيرة والانفكالك بين الشعبتين مع عدم التناثر والتساقط
 ظاهرا بالطلان (وعقب الانسان) عطف على طوقى (مع سائر أطرافه حين يدور
 على نفسه) فانه يرسم حينئذ بعقبه دائرة صغيرة وباطرافه أخرى أكبر منها وهما
 متساويتان لانه اذا تحركت العقبة لم تغف الاطراف وبالعكس واللازم تقطع ذلك
 الانسان وبطلانه ظاهر كيف والتفريق يوجب الالم والجواب عنه ما سبق (و)
 قد لم يماذكر أن (المعتز مستظهر من الجانبين) فلا تغفل (قالوا) أى الجمهور
 من الفلاسفة (اذا لم يكن اتصال الجسم باجتماع الاجزاء) الفردة (و) لا انفصاله
 بافراقها بل كان واحدا في نفسه كما هو عند الحس (فله هوية امتدادية) هى أول
 ما يدرك من الجسم (لا تتقنى) تلك الهوية (ببديل المقادير) المختلفة التى من قبيل
 الكميات كالشمعة التى تجعل نارها مدورة ونارها مكعبة ونارها صفيحة رقيقة مع بقاء

التمثل ويستلزمه لأنه متوقف عليها بالمعنى المراد الفنى سبق فانه بالعكس كما مر لكن
 الاول في العبارة حيثئذ أن يقال بل ما يبتنى على الخ ما يبتنى من أن تفاوت الخ قتأله
 (قوله مع شدة الاستحكام الخ) قد يقال غاية هذا أن يكون مستبعدا لاستحالة كما
 سبق (قوله مع عدم التناثر الخ) قد يقال ان أريد بالتناثر ما يترأى ظاهرا فلا نسلم ان
 الانفكالك يستلزمه واه مع عدمه ظاهر البطلان وان أريد به ما لا يحس به فلا نسلم ان
 الاستحكام الا لازم لا يكون معه لم لا يجوز أن يكون الالتئام متجددا بتجدد الامثال مستقرا
 بحيث لا يحس بالانفكالك كما يقال ذلك في تجدد الاعراض (قوله والتفريق يوجب الالم
 الخ) قد يشال التفريق انما يوجب الالم لو لم يكن معه التئام متجدد مستمر لكن الكل ضعيف
 فندير (قوله بل كان واحدا في نفسه الخ) أى غير مركب من الاجزاء الفردة كما هو عند
 المتكلمين ولا الصبار المصلية كما هو عند ديمقراطيس (قوله هى أول ما يدرك من الجسم الخ)

تلك الهوية (و) اذا كانت كذلك فهي غير المقادير بل (هي الجوهر الذي شأنه الاتصال وفرض الابعاد) الثلاثة (فيه وتسمى صورته وهي لا تبقى بعينها مع الانفصال) لامتناع اجتماع الاتصال والانفصال (بل) تنعدم و (زول الى هويتين) آخرين

(قوله الى هويتين آخرين الخ) اي المطلقة دون المختلفة الحاصلة بتبديل المقادير فانها من أوصاف الجسم كما مر اه منه مدخله

بحيث لا يعقل الجسم بدون تعقلها بل ربما لا يعقل من الجسم في بادي النظر سواها وهم يسمون تلك الهوية الامتدادية بالتصل أي الجوهر الذي شأنه الاتصال ويعنون بالاتصال الذي هو شأن ذلك الجوهر كونه بحيث يفرض فيه الابعاد الثلاثة المتقاطعة وقد يطلقون لفظ الاتصال على نفس ذلك الجوهر أيضاً فان قيل هذه الهوية بمعنى الجوهر الامتدادى الذى يسمونه بالصورة الجسمية بما أنصرت المتكلمون والفلاسفة الاشرايون فكيف يصح دعوى انها أول ما يدرك من الجسم أجيب بأنه لا نزاع بينهم في ثبوت جوهر شأنه الاتصال والامتداد وأنه مدرك الحواس ولو بواسطة ما يفهم به من الامراض اما النزاع في أنه هل في نفس الامر متصل ووحيد كما هو عند الحس أولاً كما هو عند المتكلمين وعلى الازل هل هو تمام الجسم كما هو عند الاشراقيين أو هو جزء الجسم ومفتقر الى جزء آخر يتوارده عليه الاتصال والانفصال كما هو عند المشائين وأما الى ينكروها المتكلمون وبعض من الفلاسفة فهي الامتدادات العرضية التي هي المقادير فانها أمور علمية لكونها نهايات واعطافات عندهم كما مر (قوله لامتناع اجتماع الاتصال والانفصال الخ) وههنا بحث طويل وهو ان زوال الهوية الانصالية التي هي جزء الجسم عند الانفصال ينافي كون الجسم قابلاً للانفصال والاتصال ضرورة ان الجسم يتعدم بانعدام جزءه الذى هو الاتصال ولذا انعدم فكيف يكون قابلاً للانفصال والقابل يجب أن يبقى مع المقول ليقال قد سبق ان الاتصال قد يطلق على الجوهر الامتدادى وهو الجزء للجسم وليس بزائل عند الانفصال وعلى العرض الذى هو شأن ذلك الجوهر وهو الذى زان عن الجسم عنه ليس يجر منه

(انصاليتهين فلا بد من أمر) آخر ورائه تلك الهوية (قابل للاتصال) نارة
 (والانفصال) أخرى (باقى الخائنتين) لان القابل يبقى مع المقبول (وهو المسمى
 بالهيولى) وهو ليس فى نفسه بواحد ولا متصل بل وحدته واتصاله بحلول الصورة
 الاتصالية فيه وكثرته وانفصاليته بطريقتان الانفصال عليه فهو قابل ورود الانفصال
 واحد متصل بالصورة الواحدة الحالة فيه وبعده متكرر بالصور المتعددة الحالة فيه
 (والآخرون) منهم (على أن الامر القابل للاتصال والانفصال هو الجسم نفسه)
 وهو بسيط فى نفسه كما هو عند الحس لا تركيب فيه أصلا لان أجزاءه لا تتجزأ ولا

لأننا نقول الاتصال الذى يزول بطريقتان الانفصال اما أن يكون هو الاول الجوهرى لا يكون
 القابل للانفصال هو الجسم لانعدام الجسم حينئذ بانعدامه لانه جزء واما أن يكون هو
 الثانى العرضى لم يعدم الجسم باعدامه فلم يمتنع كون الجسم قابلا بذاته للانفصال فلم
 يقتصر فى ذلك الى الهيولى كما زعموا فان قيل الاتصال الثانى وان كان عرضيا لكنه لازم
 للجسم فزواله بزواله قلما يعود المحذور الاول أعنى امتناع كون الجسم قابلا للانفصال
 على أنما نقول الزائل هو امتداد مخصوص وهو ليس بل لازم للجسم واللازم هو امتداد
 ما وهو ليس بزائل لا يقال اذا تم هذا فى الامتداد العرضى فكذلك يتم مثله فى
 الامتداد الجوهرى لأننا نقول هذا لا يضر بما نحن بصدد لانهم أيضا لا يعنون بالهيولى
 الا ما يزول منه خصوص امتداد جوهرى ويطرأ عليه عند الانفصال خصوصيات
 آخران فحينئذ نقول اننا كفى فى جرئية هذا الامتداد للجسم بقاؤه ولو فى ضمن
 أى فرد كان لم يمتنع كون ذلك الامتداد ذبلا بنفسه للانفصال فلا امتقار الى الهيولى
 واد المحذور لا آخر لجواب عن أصل البحث هو أنهم لا يعنون بقبول الجسم
 للانفصال أنه بعينه وبجميع أجزائه مع بقائها قابل له بل أرادوا أن فيه جزءا قابلا
 بعينه عنده هو القابل بالتحقيق للانفصال والاتصال المتقابلين هذا حاصل ما يستمد من
 كلام بعض المحققين وبعده فيه تأمل لا يتأمل فانه مهم (قوله من أمر آخر وراء تلك
 المحررات) ربه هذا إشكال مشهور وهو ان المطلوب هنا بيان ثبوت الهيولى والى ذلك

من الصورة والهيولى (وما يطرأ عليه من الاتصال والانفصال أعراض) وليس
الاتصال امتدادا جوهريا جزأ من الجسم لان الامتداد طبيعة واحدة يتنوع كون
بعض أفراده جوهرا والبعض عرضا بل هو ما يقابل الانفصال من اتصال الاجزاء
المفروضة بعضها بالباقي وهو عرض والباقي هو الجسم نفسه (وما يتوهم من
الامتداد الباقي) عند تبدل الابعاد (هو نفس المقدار) ومطلق الامتداد العرضي
(المستحفظ) الباقي (بتعاقب الخصوصيات) كما يقطع ببقاء الشكل عند تبدل
الاشكال مع القطع بأنه عارض فالمتصل في ذاته انما هو الجسم التعليبي وهو الذي
ينعدم ويحدث

جسم وهذا الدليل لو تم لا يتم الا في الجسم الذي يطرأ عليه الانفصال والخرق وأما
ما تمنع عليه ذلك كالكلام فلا اذ قبول الانقسام الوهمي لا يستدعي قبلا في الخارج
وأجيب بأن الامتداد الجوهرى طبيعة واحدة فومية لا تختلف بالاغوارض والخصائص
دون الفصول وقد ثبت انها فيما يقبل الانفصال الانعكاسى فتقر الى المادة نظرا
الى ذاتها من غير اعتبار الامور الخارجية فكذا فيما لا يشله لان لارم الماهية لا يتغير
ولا يتغلف وأيضا في كلام بعض المحققين ما يشعر بأن قبول الانفصال الوهمي كاف في
ثبوت الهيولى وما يقال من أن الانفصال الوهمي انما يرفع الاتصال في الوهم دون
الخارج وهذا لا يوجب ثبوت الهيولى في الخارج مدفوع بأن معنى الانفصال الوهمي
كما سبق هو أن يكون الجسم محث يصح الحكم بأن فيه شيئا غير شئ وجزأ غير جزء
وهذا ليس من الاحكام الكتابية للوهم بل من الاحكام الصادقة المبينة على إمكان
جزء غير جزء في نفس الامر وهو معنى إمكان الانفصال الخارجى والحاصل أن اقسمة
الوهمية وان لم تستلزم القدمة الانعكاسية لكن تستلزم امكانها وهو يستلزم ثبوت
المادة في نفس الامر (قوله وليس الاتصال امتدادا جوهريا الخ) تحرير هذا على
وجه لا ينافى ما سبق من أنهم لا نزاع لهم في وجود جوهر يمتدات هو أن الانترابين
قائلون بأن الجسم متصل واحد هو نفس ذلك الجوهر الممتد ولا يبدل بتبدل المتغير

وأما الطبيعي فهو ليس بتصل في ذاته ولا منفصل
(فصل) في أحكام الجزء (اختلف القائلون بالجزء) الذي لا يتجزأ (في أنه
 هل يقبل الحياة وتوابعها) من الاعراض المشروطة بها كالعلم والقدرة والارادة
 بقوة الاشعري وجعاعة من قدماء المعتزلة وأنكره المتأخرون منهم وهي مسألة

العرضية وانما تتبدل آحاد المقادير في الجهات فيزيد الطول مثلا على ما كان وينقص
 العرض وبالعكس وليس الانفصال عبارة عن زوال الاتصال بالمعنى الجوهرى بل بالمعنى
 المقدارى فلا يمتنع قبوله اياه مع بقاءه بنفسه ومنشأ اللفظ اطلاق لفظ الاتصال على
 المعنيين المذكورين والاجسام المتشاركة في الجسمية انما هي مختلفة في المقادير
 المخصوصة التي يزاء الجسميات المخصوصة لاف المقادير المطلق الذي يزاء الجسم
 المطلق ثم الجسم من حيث قبوله الهيئات المتبدلة عليه يسمى عندهم بالهيولى وتلك
 الهيئات المتواردة عليه بالصورة واعترضوا على الحجة المذكورة على تركيب الجسم بأنه
 ان اريد بالاتصال الجوهر الممتد القابل للإبعاد فلا نسلم أنه جزء الجسم بل هو نفسه
 وان أريد به ما يفهمه العقلاء من هذا اللفظ فلا نسلم أنه جوهر بل هو مرض والحاصل
 انما لا نسلم ان الاتصال بالمعنى المتعارف الذى يقابل الانفصال ويزول بطريقه هو
 جوهر وجزء من الجسم بل هو أمر لا قوام له بذاته ولو أريد منه التفسير المتعارف أمضى
 الجوهر الذى شأه الامتداد وفرض الأبعاد فيه فلا نسلم انه ضمير الجسم بل هو نفسه
 وأيضا الامتداد طبيعة واحدة يمتنع كون بعض افراده جوهر والبعض الآخر
 مرضا وان وقع الاصطلاح على تسمية بعض الجواهر بذلك فلا نسلم ان في الجسم جوهر
 امتداديا هو غيره فلفظنه فانه يجمع به جواب الكلام (قوله وأما الطبيعي فهو ليس
 بتصل الخ) فهو عندهم بمنزلة الهيولى عند المشائين والتعلیمی بمنزلة الصورة عندهم
 ثم اصل ان القائمين بالهيولى والصورة قائلون بامتناع وجود كل منهما بدون الآخر
 وبينوه على وجه لا يوجب الدور فقلوا ان الهيولى تحتاج في بقائها الى الصورة لابعينها
 لتبقى مخطوطة بصور متواردة وكذا الصورة تحتاج في تشخصها الى الهيولى العينية التي
 هي محلها لما أن تشخصها انما يكون بالإناء وما يتبعها من العوارض وليست الصورة حرة

كون الحياة مشروطة بالنبية (و) في أنه (هل يمكن وقوع جزء على مفصل
الجزأين) فأنكره الأشعري لاستلزامه الانقسام كما هو وجوز أبو هاشم وعبد
الجبار (و) في أنه (هل يمكن جعل الخط المؤلف من الأجزاء دائرة) فجوز الإمام
الحرمين وأنكره الأشعري لأنه على تقدير جعله دائرة إما أن تتلاقى ظواهر أجزائه
كبواطنها فيلزم مساواة باطن الدائرة مع ظاهرها ولا فيلزم الانقسام لان الجوانب
المتلاقية غير الجوانب الغير المتلاقية فعليه إمكان الدائرة بنا في وجود الجزء
(و) في أنه (هل له شكل) فأنكره الأشعري وأنتهه أكثر المعتزلة لكن قال في
شرح المقاصد هذا ما ذكره الامام ونقل الآمدي اتفاق الكل على نفيه لاقتضاء
الشكل محيطا ومحاطا وأما الخلاف في أنه يشبه شيئا من الأشكال فقال القاضي لا
لأن ما لا شكل له كيف يشأ كل غيره وقال غيره نعم (فاختلف المبتنون فقيس

لهيولى لكونها جائزة الزوال الى صورة أخرى مع بقاء الهيولى بعينها ولا الهيولى عليه
لصورة لما تقرر عندهم من أن القابل لا يكون قاصلا ثم قال في شرح المقاصد ما
حاصله ان الحق هو أن بيان الهيولى والصورة وامتناع كل بدون الآخر وامتناع هلية
كل للآخر على وجه يندفع عنه الاشكالات عير جدا والتأخرون بذلوا فيه الجهد
وبلقوا مداه ولو علمنا فيه خيرا لأوردناه اه (قوله وأما الخلاف الخ) وعبارة شرح
المقاصد في سمته التي في نظرنا بأما الشرطية كما نقله الشارح « مد ظله » منه ما
لكن اظهر انه من تحريف النسخ والاصل انما الخلاف الخ بكلمة المحصر والمحق
اتفقوا على نفي الشكل من الجزء ولم يختلفوا فيه انما اختلفوا في ان الجزء هل يشبه
شكلا من الاشكال أولا (قوله لان مالا شكل له لا يشأ كل الخ) هذا التبايل من
زيادة الشارح مد ظله وليس مذكورا في المتقول منه قدبر (قوله وقال غيره نعم الخ)
أى يشبه شكلا من الاشكال وغاية ما يوجه به هذا القول هو ان الشكل كالمهميشة
احاطة حد أو حدود بالجسم والجزء يتنعم أن يكون له شكل بهذا المعنى لا مستلزما
لاحاطة المثنية للانقسام نعم الجز هو نفس الحد الجودى الذى ينتهى اليه المتناهى

شكله يشبه الكرة) اذ لا يختلف جوانبه كما أن الكرة كذلك ولو كان مشابها للضلع
لكان له جوانب مختلفة فكان منقسما في هذا الكتاب اختيارا لمنع اقتضاء الشكل
محيطا ومحاطا بخلاف ما قاله الآمدي فيما نقله (وقيل) يشبه (المثلث) لانه
أبسط الاشكال المضلعة (وقيل) يشبه (المربع) أي بتركيبه منه الجسم بلا
خلو الفرج وذلك انما يتأتى اذا كان مشابها للمربع لان الشكل الكروي ومما
المضامعات لا يتأتى فيها ذلك الا بفرج هذا وقد يستدل على وجوب الشكل بأنه

كما يصرح به قريبا في هذا الشكل في ان يختلف في ان هذا الحد هل يشبه حدا من
الحدود الكائنة في الجسم أولا وقد مره فله لا يتجدد لغيرنا (٣) (قوله اضطراب الخ) وذلك
لان قوله يشبه الكرة يدل على أنه ليس له شكل بل يشبه الشكل وان ما قبله أعني قوله
فقبل شكله الخ وكذا ظاهر قوله فختلف المثبتون الخ يدل على ان له شكلا وهل هذا
الاتناقض واضطراب (قوله بالجوز في الشكل الخ) يدل بظاهره على ان المراد بما قبله
الذي هو منشأ الاضطراب هو قوله فقبل شكله الخ فقط تقتضي ولعل وجه الجوز هو
اطلاق الشكل على الحد الذي مرآتفا لكن يبقى ركاسة اصاقته الى ضمير الجزء فانهم
ان قبيل لم لا يجوز ان يقال وجه الجوز هو أن الجزء هيئة ليست شكلا حقيقة لكن
أطلق عليها لمشايتها الشكل فلت ذلك باطل من وجهين أحدهما استلزامه اقسام
الجزء والاخر أنه اذا كانت له هيئة لا معنى لمع كونها شكلا حقيقة فليستأمل ثم أقول
قول المصنف فختلف المثبتون الخ بالعاء متفرع على قوله وهل له شكل الخ وانما يريد
بذلك بيان اختلاف القائلين بأن الجزء شكلا على القول المشهور كما يصرح به لفظ المثبتين
فان المراد به بعد ان تقرير المذكور هو مثبتو الشكل على ما يناهض عليه زيادة
لفظة شكله الخ والالفاظ وختلف المشبهون فقبل يشبه الكرة الخ بابدال العاء
واو ولفظ اثبتين بالشبهين على ما يقتضيه اللوق وكذا باسقاط لفظة شكله لان
المشبهين الثاقين للشكل انما يشبهون نفسه لا شكله كما هو ظاهر والذي بحث الشارح
«مدخله» الى هذا التحرير المفضي الى نسبة الاضطراب الى الثابتين انما هو ذكر المصنف

(٣) هنا كتب المحنى على م. يس في عبارة الشارح فلعلها زيادة وقعت له في بعض

النسخ كتبه مصححه

متناه ضرورة فيكون له نهاية وانما يتم لو أريد بالنهاية الانقطاع أما لو أريد بها الجزء الذي ينتهي إليه المتناهي فهو نفس النهاية لآماله النهاية (واتفقوا على أنه لا حظ له من الطول والعرض والعق) أي لا يتصف بشئ من ذلك والا كان منقسما ضرورة (د) على (أن طبيعة الاجزاء واحدة) وانها متماثلة (ه) اذا (اختلاف الاجسام انما هو بالاعراض) دون الماهيات (المختلفة) تلك الاعراض (بارادة القادر المختار) عندها (وقيل) اختلاف الاعراض (باختلاف الاشكال) أي اشكال الاجسام والاجزاء ان كان من منبئ الشكل للجزء من يقول باختلاف الاجزاء في الشكل (واعلم أن في اثبات الجزء سطر في كثير) بالاضافة (من أصول الفلاسفة) وباطال مسائلهم المبينة على اثبات الهيولى (وسهولة الامر في كثير من القواعد الدينية) كدور العالم وأمر المعاد وخلق السموات

(فصل) في أحكام الاجسام (زعمت الفلاسفة أن الاجسام أنواع مختلفة باختلاف الصور النوعية التي بها اختلاف الآثار) قالوا كما أن الهيولى لا تتخلو عن الصورة الجسمية كذلك لا تتخلو عن صورة أخرى جوهرية بحسبها يتنوع الجسم أنواعا وذلك لأن الاجسام مختلفة في القوازم لقبول الانفسكال والالتمام بسهولة كافي الماء أو عسر كافي الحجر أو عديمه كافي الفلكيات فلا بد من أمر ثابت ليعبر دون بعض

في شرح المقاصد اختلاف المتبئين للشكل عقب ما نقله عن الامسدي من أن الاختلاف انما هو في التشبيه فظن أنه يمان اختلاف المنسبين سيما مع ذكر لفظ يشبه وابس كذلك كما لا يخفى على من تأمل سوق عبدة المصنّف هنا وقد شرح المقاصد بادنى تأمل فليراجع وليتدبر (توله وانما يتم لو أريد بالنهاية الخ) قال في شرح المقاصد ويوجب بأنه أن أريد بكونه متماثيا انه لا يتم الى غير نهاية وينتهي الى جزء لاجزاء وراءه فمنوع بل هو نفس النهاية أعنى الجزء الذي ينتهي اليه كل متناه الخ يعني ان أريد بتناهي الجزء انه نقي له حد يحيط به فيقطع بذلك وكل ما هو كذلك فله

لازم لممكن استناد ما هو لازم اليه فان كان مقوما للجسم فهو المطلوب والاحتاج الى امر آخر مختص يستند هو اليه فيتسلسل وقال الامام هذا وارده عليهم في الصور فان اختصاص الاجسام بصورها النوعية لا بد أن يكون لما يختص بها هو - لم يتسلسل أيضا (والمستكملون على انها متماثلة) أى متحدة الحقيقة (لا تختلف الا بالعوارض المستندة الى القادر المختار) اذن نسبة الموجب الى الكل على السواء وانما كانت متماثلة (لتماثل الجوهر الفرد) التي تتركب هي منها ومن اعترف

(قوله) فان اختصاص الاجسام بصورها النوعية الخ) ويمكن أن يقال لان الصورة النوعية ليست من الآثار المستندة الى الجسم حتى يتوقف حصولها ووجودها الى امر فيه أو امر مستند الى مافيه بل وجود كل صورة منها مسبوق بصورة أخرى معدة للصورة الثانية اللاحقة لا الى بداية على ما هو قاعدتهم وليس ثمة منها من آثار الجسم حتى تستدعي وجود امر فيه يستند هو اليه بخلاف الآثار المستندة اليه اهـ منه

شكل سلبا الكبرى ومنعنا الصغرى يستند أنه نفس النهاية أى الحد الذي ينتهى اليه المنتهى وان أريد بقضايه انه نفس النهاية فبالعكس يستند أن الشكل عبارة عن هيئة احاطة بالحد بالشيء لا عن نفس الحد ثم انظر أين هذا بما قرره الشارح مد ظله (قوله) الى امر آخر يستند هو اليه الخ) فلا بد من الانتهاء الى المقوم قطعاً للتسلسل (قوله) وقال الامام الخ) اشارة الى ما عارض به على التردد المذكور بأن الصور النوعية انواع مختلفة فاختصاص كل جسم بنوع منها لا يجوز ان يكون الجسمية المتشركة ولا امر مفارق لتساوى نسبه اليها فلا بد أن يكون لامر يخص به وليس ذلك عرضاً لاستلزامه الدور وتقوم الجسم بالمرض وكلاهما باطل فيلزم ان يكون جوهرها وينقل اليه الكلام ويتسلسل فان قيل لم لا يجوز أن يكون لبعض المقارقات خصوصية بالقياس الى بعض الاجسام وبعض الصور النوعية فلنا لوجاز ذلك انتقض أصل الاحتجاج على اثبات الصورة النوعية كما لا يخفى والحق أن اثبات الصور الجوهرية سيما النوعية غير جدا وان الذي يعلم قطعاً هو ان الماء والنار مثلا مختلفان بالحقيقة مع الاشتراك في الجسمية وأما أن في كل منهما جوهر لا يختلف بالحقيقة هو المادة وآخر كذلك

بتمائل الجواهر واختلاف الاجسام جعل بعض أعراض الاجزاء اختلافاً في حقيقة الاجسام ولما كانت متمثلة (فيجوز على كل ما يجوز على الآخر) كخرق السماء وبرودة النار ونحو ذلك لما أن الاختلاف بالعوارض المستندة الى المختار (ثم انها باقية) زمانين فأكثر (بحكم الضرورة) وبديهة العقل لا الحس فلا يرد أن شهادة الحس لا تصلح للتعويل لجواز أن يكون البقاء بنجدد الامثال كالأعراض وذلك لانا نعلم بالضرورة العقلية أن ذواتها التي كانت من غير تبدل في الذات بل ان كان في العوارض (وفانية بدلالة النص) كقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وكل من عليها فان الى غير ذلك (ولا يخلو كل عن شكل ل) وجوب (تناهيه) لما يجي من استحالة لاتناهي الابعاد وكل مناهي فله شكل اذ لا معنى له سوى هيئته احاطة النهاية بالجسم (ولا) يخلو كل (عن

(قوله بالجسم) والتخصيص بالجسم لان الكلام فيه اه منه

هو الصورة الجسمية وآخر مختلف بالحقيقة هو الصورة التسمية التي هي غير النفس الناطقة في الانسان مثلاً فلم يثبت بعد كما صرح به بعض المحققين (قوله واختلاف الاجسام) أي بالحقيقة (قوله جعل بعض أعراض الاجزاء الخ) وأما حديث امتناع تقوم الجوهر بالعرض فيه تفصيل يطلب في المطولات ولعله مع تسليمه لا يضر بهتفا القائل فتدبر (قوله لانا نعلم بالضرورة الخ) أقول لا فرق بين الاجسام والأعراض في حكم العقل بعدم التبدل كما لا فرق بينهما في حكم الحس فان تم في احدهما تم في الآخر والافرق تحكم فليتأمل وقد سبق في بحث امتناع بقاء الامراض اه ذهب بعض الى جر بان دليله في الاجسام أيضاً (قوله كقوله تعالى الخ) والمراد من انقضاء عند المتكلمين الانعدام بالكلية واستبدل على جواز تارة بالحدوث فانعدام السابق كاللاحق واذا جاز الاول جاز الثاني وتارة بالامكان فان معناه جواز كل من الوجود والعدم بالنظر الى الذات وعلى وفوقه بالتصووس العامة مع القطع بان الهلاك والفناء في المركبات وان جاز بتحلال التركيب وزوال الصور لكن في البسائط واجزاء الجسم لا يتصور الا بالانعدام وأما الفناء عند

حيز) بمعنى فراغ يشغله وأما بمعنى السطح الباطن فلا يعم (بحكم الضرورة)
 واستناد خصوصيات الاشكال والاحياز الى القادر المختار (ويمتنع خاؤه) أى كل
 (عن العوارض وضدها كالحركة والسكون وكالاجتماع والافتراق) ان أراد انه
 يجب أن يوجد في كل جسم

الفلاسفة ف عبارة عن زوال الصور النوصية والهيات التركيبية لاعتناء الانعدام بالكيفية
 وسيرد عليك بعض شبههم مع الاجوية (قوله بمعنى فراغ يشغله الخ) هذا عند
 المتكلمين وأما عند الفلاسفة فكما لم يريدوا بالحيز المكان بمعنى السطح الباطن كذلك
 لم يريدوه بمعنى الفراغ لما نقل عن ابن سينا أنه قال لا جسم الا وله حيز هو مكان أو وضع
 فتدبر (قوله بحكم الضرورة الخ) وانما يذكر هذا وأمثلة في الاحكام العملية مع أنه
 سبق ان مسائل العلم نظريات تقتصر الى تبينة أو زيادة تحقيق أو يقع فيه خلاف
 من شذمة (قوله الى القادر المختار الخ) أى عندنا معاشر المتكلمين وذهب الفلاسفة الى
 ان لكل جسم شكلا طبيعيا وحيزا كذلك لاه عند الخلق من جميع القواسم والاسباب
 الخارجة يكون بالضرورة على شكل معين وفي حيز معين وهو المعنى بكونه طبيعيا وانفقوا
 انه لا يكون الا واحدا لوجوه منها أنها لو تعددت فعند عدم القسما أن يحصل فيهما فهو
 محال أو في احدهما فلا يكون الاخر طبيعيا كذا قالوا (قوله ان أراد انه يجب ان يكون
 في كل جسم الخ) قل في شرح المقاصد ما حصل ان هناك مذهبين ليسا على طرفي النقيض
 اذ حاصل الاول وهو ذهب أكثر المتكلمين أنه يجب ان يوجد في كل جسم أحد الضدين
 من كل عرض وحاصل الثاني انه يجوز ان لا يوجد فيه شيء من الاعراض اما في الازل
 كما هو رأى الدهرية القائلين بأن الاجسام عديمة بذاتها محدثة بصفاتهما واما فيما
 لا يزال كما نسب الى بعض المعتزلة فرجع الثاني الى السلب الكلي والاول الى الايجاب
 الكلي والاشبه هو الايجاب الجزئي بمعنى انه يجب أن يوجد فيه شيء من الاعراض
 اه فاقول المصنف بصدده بيان مذهب المتكلمين في ذلك كما هو الظاهر فتملحه ونقصناه
 انما هو عليهم لاعتنى المصنف بالترديد في اعادة انصاف ليس على ما ينبغي فافهم

شيء من العوارض فسلم لان تشخص الاجسام انما هو بالاعراض المستندة الى قدرة القادر المختار لكونها متمثلة لتمامات الجوواهر المركبة هي منها كما مر وان أراد أنه يجب أن يوجد في كل جسم أحد الضدين من كل عرض فممنوع وسند المنع ظاهر (واستدل على تناهيها) أي تناهى أبعاد الاجسام جعله من أحكام الاجسام نظرا الى أن البعد الجسمي هو المحقق بلا نزاع بخلاف الخلاء (بوجوه) ثلاثة (الاول انه لو وجد بعد غير متناه لأمكن بالضرورة أن يتحرك اليه) أي الى جهة هذا البعد (كرة) واذا تحركت اليه (فيميل) لاحتالة (قطرها الموازي له) أي لذلك البعد من الموازاة (الى المسامنة) أي يصير بحيث يلاقيه (ويلزم تعيين نقطة) من ذلك البعد (لأوليئها) أي أولية المسامنة

(قوله من ذلك البعد الخ) لان الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة التي بها المسامنة مع ذلك البعد والحدوث يقتضي أوليتها في الزمان فيقتضي أوليتها في ذلك البعد أيضا اهـ منه مد ظله

(قوله لان تشخص الاجسام الخ) هذا استدلال ذكره الاول على الإيجاب الكلي الذي ادعاه واعترض بأنه لا يفيد العموم أعني امتناع الجسم بدون أحد الضدين من كل عرض لان البعض كاف في التشخص فتفطن (قوله وسند المنع ظاهر) وهو أننا نجد الجسم خاليا من جميع الالوان كالهواء فان قيل لا نسلم خلوه غايته عدم الاحساس به قلنا عدم الاحساس بما من شأنه الاحساس به مع سلامة الحاسة وسائر الشرائط دليل على عدمه وقد ذكرنا أسانيد أحرف لطلب من الطولات (قوله جملة من أحكام الاجسام الخ) هذا ما ذكره المصنف في الشرح والمقصود منه دفع ما يقال ان تناهى الابعاد ليس من خواص الاجسام اذ البعد لا يختص في البعد الجسمي لان منه ما هو مجرد كما مر وأنت خبير بأن معنى السؤال على ان المراد من أحكام الاجسام هو خواصها لا مطلق أحوالها فانهم (قوله واذا تحركت اليه الخ) وانما امتنع حركة الكرة لان الميل من الموازاة الى المسامنة في الكرة في غاية الوضوح بحيث يكاد يشهد به الحس (قوله من الموازاة الخ) متعلق بميل ومعنى موازاة الخطين ان لا يتلافيا ولو فرض امتدادهما لالى

(لحدوثها) لكونها معدومة حال الموازاة المتقدمة عليها (لكن) تعين نقطة هي أول المسامطة محال اذ كل نقطة تفرض فالمسامطة مع ما فوقها) من جانب لانتهاى البعد (قبل المسامطة معها) وذلك لان المسامطة مع أية نقطة تفرض انما تحصل بحركة وزاوية عند مركز الكرة أحد ضلعها هو الخط الحاصل على وضع الموازاة والآخر هو الحاصل مع وضع المسامطة وكل منهما يقبل القسمة الى غير النهاية أما الحركة فظاهر بما مر وأما الزاوية فلأن كل زاوية مستقيمة الخطين يمكن تنصيفها بخط مستقيم ولا شك ان كل واحد من التنصيفين زاوية كذلك فتقبل التنصيف كذلك وهكذا ثم (قوله لحدوثها الخ) أى وجودها بعد زوال الموازاة وجودا بالفعل وليس المراد الوجود مطلقا سواء بالفعل أو بالقوة حتى يرد التقصير بالخط المنتهى الذى يسامته الخط الآخر بناء على أن السامطة آتية الحدوث فكل آن يفرض لاوليتها كان مسبوقة بأن آخر لان زمان وجود المسامطة قابل للقسمة الى غير النهاية اه منه

نهاية والمسامطة بخلافها (قوله لكن تعين نقطة هي أول المسامطة الخ) قيل ان المحال انما يلزم من تقدير لانتهاى البعد مع القرض المذكور وهو لا يستلزم استحالة لانتهاى البعد مجواز أن يكون المحال ناشئا من المجموع وأجيب بأننا نعلم بالضرورة امكان ما فرض وامكان اجتماعه مع البعد الغير المنتهى كالنتهى فإذا كان لزوم المحال مع اجتماعه مع غير المنتهى دون المنتهى صلب أن منشأ لزوم المحال هو اللانتهاى فقط (قوله من جانب لانتهاى البعد الخ) فان قيل حدود المسامطة لا يقتضى الا أن يكون لها بداية بحسب الزمان فن أين تلزم البداية بحسب المسافة أم هي أول نقطة مسامطة البعد أجيب بأن لزوم ذلك من جهة أن الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة (قوله وكل منهما يقبل القسمة الخ) ان قيل عدم تعين نقطة المسامطة اذا كان مبنيًا على كون الحركة والزاوية قائلتين للانقسام لالى نهاية كان الدليل مسوقا عند فرض الحركة من الموازاة الى مسامطة البعد المنتهى أيضا وذلك لحصولهما عندها وقبولهما للانقسام الغير المنتهى أيضا قلت سلمنا ذلك لكن لزوم المحال ليس ناشئا من فرضهما مطلقا بل مع المسامطة بالنسبة اليه متناهية بالفعل بتعيين نقطة أولها كما لا يخفى على الفطن وبهذا سندفع ما نقل عن الامام من أن الدليل مقلوب بيجرى في البعد

لأنك أن حدوث نصفهما قبل حدوث كلهما وفي حال حدوث النصف توجد المسامحة لزوال الموازاة فتلك المسامحة مع نقطة فوقانية بلا شبهة فلا تكون النقطة الأولى نقطة المسامحة ولا هذه لأن حدوث نصف النصف قبل حدوث النصف وهكذا فلا نقطة تتعين لأولية المسامحة الوجه (الثاني) هو أن (يفرض من نقطة خطان) ينفرجان (كساقى المثلث) بحيث (يكون بعدهما بينهما بقدر امتدادهما) ويتزايد البعدين بقدر ازديادهما (فيلازم من عدم تناهيهما عدم تناهيهما) بعد (ما بينهما) واللازم باطل لأنه محصورين حاصرين وهذا يسمى بالبرهان السلي (الثالث)

المتناهي أيضا فتفطن جدا (قوله ينفرجان الخ) إشارة الى أن مبنى هذا البرهان على أن لاتناهي البعدين يكون من الجهات حتى يفرض انه فراج ساقى المثلث لا الى نهاية (قوله ويسمى بالبرهان السلي الخ) كما أن الاول يسمى ببرهان المسامحة أقول هذا البرهان قرر رجوه واغرض طبعها بأنها انما تفيد زيادة صدد الابعاد والانساط بين الخطين الى غير النهاية لاجود سعة وبعد ممتد الى غير النهاية وانما يلزم ذلك لو كان هناك بعد هو آخر الابعاد ويسمى الخطين الذين هما ساقا المثلث ولا يتصور ذلك الا بانقطاعهما وتناهيهما فيكون اثبات التناهي بذلك مصادرة ولو سلم فتقول المحال انما يلزم من مجموع اللاتناهي والفروض لامن اللانهاى فقط على نحو ما سبق وأجيب أن اضلاع هذا المثلث لما كانت مفروضة التساوى فلا شك ان قاعدته مساوية لساقيه على كل من تقديري التناهي واللاتناهي وابست المساواة موقوفة على التناهي فقط نعم يستلزم تناهي كل وعدم تناهيه تناهي الآخر وعدم تناهيهما وذلك لفرض تساويها فحينئذ يكون حاصل البرهان ان هذا المثلث الذى فرض تساوى اضلاعه لو فرض لاتناهي ساقيه لزم لاتناهي قاعدته لكن قاعدته متناهية لانحصارها بين الحاصرين فيلازم من تناهيها تناهي ساقيه أيضا فيلازم التناهي على فرض اللاتناهي فيكون باطلا وهذا لافبار عليه وأما الجواب عن كون المحال ناشئا من المجموع

برهان التطبيق وهو هنا أن (تنقص من البعد الغير المتناهي ذراعاً ثم تطبق) بين
 البعد التام والناقص (فأما أن يقع بازا ~~كل~~ ذراع من التام ذراع من الناقص
 فيتساويان) واستحالته ظاهرة (أولاً) يقع (فينقطعان) لانه لا محالة يكون ذلك
 بانقطاع الناقص فيلزم منه انقطاع التام لانه لا يزيد عليه الا بذراع (فان قيل) ما وراء
 العالم متميزان (ما يلي الجنوب) أى جنوب العالم (غير ما يلي الشمال) أى شماله
 (فلا يكون عدماً محضاً) لعدم التمايز بين الاعداد فهو بعدد موجود مادياً كان
 أو مجرداً (وأيضاً الواقع على طرف العالم ان أمكنه مد اليد) فيما وراءه (فتمتة
 بعد) موجود لما مر من أن المكان هو البعد الموجود (أولاً) يمكنه ذلك (فتمتة)
 جسم (ماتع) اليد من التفوذو على التقديرين ثبت فيما وراءه بعد مجرد أو مادي
 (قلنا الاول وهم محض) لاعبره به أصلاً (و) الثاني مردوداً بالتأخير الشق الثاني

فعلوم مما سبق في المسامحة لكن مما يحتلج في الصدر ولم أر من تعرض له أما سلمنا
 تساوى القاعدة للضلعين هنا لكن انما ينحصر بين حاصرين حيث لم ينفرج الساقان
 الى غير النهاية اذ هناك تكون هي والساقان متناهيات ويكون كل منها محصوراً
 بالآخرين وأما حيث انفرجا الى غير النهاية وكانت القاعدة المفروضة غير متناهية
 كذلك فلا معنى للانحصار بين حاصرين هناك لان ذلك انما يتصور حيث كان تناهى
 وليس هناك الا أبعاد وخطوط مفروضة الا لتناهى فهو قول بلا تناهى الجهات السقى
 فرضت فيها الابعاد فليس فيه انحصار غير المتناهى بين الحاصرين أصلاً فتأمل فانه
 دقيق وبالتأمل حقيق (قوله وهو هنا الخ) قيده بذلك اشارة الى أن برهان التطبيق
 فيما سبق اعتبر في الاعداد وهنا في الابعاد وقد بق تحريره فتذكر (قوله وعلى التدويرين
 ثبت فيما وراء الخ) ان قيل ان الوجهين انما يدلان على ان وراء العالم أمراً ما له
 تحقق وليس ذلك بدعى اذ المدعى هو ان البعد غير متناه ولا يدلان عليها أجيب بأنهما
 يدلان عليها لكن بانضمام مقدمات أخرى مثل أن يقال اذا ثبت أن وراء العالم أمراً
 محققاً فلا شك انه لا يكون متناهياً والا لكان له طرف فيعود اليه الكلام وهكذا

منه وهو (عدم إمكان مد اليد) ولا نسلم أنه لو جرد المانع بل (لعدم الشرط) وهو الفضاء الذي يمكنه مد يديه (ثم طرف الاستداد) أي البعد من حيث أنه طرف نهاية (من حيث كونه منتهى الإشارة و) كونه (مقصد المتحرك بالحصول فيه جهة) ولذلك عقب بحث تناسل الأبعاد بحث الجهات فقال (وباعتبار ما للإنسان من الرأس والقدم) اللذين يحسبهما الفوق والتحت (والظهر) الذي يحسبه الخلف (والطن) الذي يحسبه القدام (واليدان) اللذين يحسبهما اليمين واليسار الأول بحسب بدأ أقوى في الغالب والثاني بحسب بدأ أضعف كذلك (تخصص الجهات في ست ولا حصر لها في الحقيقة) بحسب ما للجسم من الأجزاء (والطبيعي الذي لا يتبدل) أصلا جهة (العلو) وهو ما يلي رأس الإنسان بالطبع (والسفل) وهو ما يلي قدميه بالطبع فانه إذا صار القائم منكوسا لا يصير ما يلي رجليه تحت ما يلي رأسه فوق ما يلي بصير رأسه من تحت ورجله من فوق والفوق والتحت بحالهما بخلاف الباقية فانها تتبدل لان الماتوجه الى المشرق يكون المشرق قدماه والمغرب

(قوله منتهى الإشارة الى قوله بالحصول فيه الخ) إشارة الى أنها موجودة وذات وضع لان المسمى بمنتهى الحصول فيه كما مر ولجود تنوع الإشارة الحسية اليه وهذا بخلاف ما في الحركة الكيفية كحركة الجسم من البياض الى السواد او السواد فيها وان كان مقصد المتحرك لكن بالتحصيل لا بالحصول فيه فلا يجب أن يكون موجودا بل ينتفع لا بتنازع تحصيل الحاصل ثم قالوا معنى الحصول في الجهة هو الحصول فسدما وصولا وقربا لان كلا من المتحرك والحركة منقسم للاحتمال حقيقة الا في منقسم والجهة من حيث أخذ الحركة والإشارة اليها لا تقبل الانقسام ضرورة انها مقصد المتحرك بالحركة اليها لا المسافة التي تقطع بالحركة فافهم (قوله ولذلك الخ) أي ولكونها عبارة عن طرف البعد (قوله فقال الخ) إشارة الى أن البحث عن الجهة مبدئي من بيان كونها منحصرة في الست أو غير منحصرة وكونها طبيعية أو غير طبيعية لا مبدئي من تفسيرها اذ البحث في الاصطلاح اثبات أحوال الشيء لا تصور تقدير (قوله بحسب ما للجسم من

الأجزاء الخ)

خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب صار المغرب قدامه
والشرق خلفه والشمال يمينه والجنوب شماله (و) من أحكام (الاحسام) أنها
(محدثة) عندنا بالزمان (بذواتها) الجوهرية (وصفاتها) العرضية (وجهور
الفلاسفة على أن الفلكيات قديمة) بموادها وصورها الجسمية والنوعية واعراضها
(سوى الجزئى من الاوضاع والحركات) فانه حادث قطع ضرورة ان كل حركة شخصية
مسبوقة باخرى لا الى بداية وكذا الاوضاع المعينة التابعة لها وأما مطلق الحركة
والوضع فقديم أيضا لان مذهبهم أن الافلاك متحركة حركة مستمرة من الازل الى الابد
بلا سكون (وان العناصر قديمة بموادها وصورها الجسمية نوعا) لان المادة
لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة لا تختلف الا بامور خارجة عن
حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افراده ازا لا وابتدا (و) صورها (النوعية
جنسا) لان مادتها لا تخلو عن صورها النوعية بأسرها بل لا بد ان تكون معها
واحدة منها وهي متشاركة في جنسها فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب أنواعها
ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كان يكون نوع النار حادثا
لجواز حصوله من نوع آخر بالكون والفساد (وبعضهم على أن هناك مادة قديمة
هي العناصر) الاربعة بجملة (أو) واحد منها هو (الارض أو الماء أو الهواء
أو النار أو البواقي) حصلت (بتلطيف أو تكثيف و) حصل (السما من دخان
يرتفع منها) أى من تلك المادة (أو) المادة القديمة (جوهر) آخر (غيرها) أى غير

الاولى بحسب ما يفرض له من الامتدادات (قوله عندنا الخ) قالوا الاحتمالات
الممكنة هنا ثلاثة الاول حدوثها بذواتها وصفاتها وهو مذهبنا معاصر المتكلمين
والثاني قدمها بموادها وصفاتها وهو مذهب جمهور الفلاسفة والثالث قدمها بموادها
دون صفاتها وهو مذهب كثير منهم وأما عكس هذا فغير معقول (قوله على ان
هناك مادة قديمة الخ) هذا هو الاحتمال الثالث ثم اختلف في ان تلك نادة جسم
أولا وعلى الاول اما كل العناصر أو بعضها وعلى الثاني اما نور وظلمة أو وحدات الخ

العناصر حدثت منه السموات والعناصر (أو) هي (أجسام صفارصلية) لا تقبل الانقسام إلا بحسب الوهم (كروية أو مختلفة الاشكال) حصل من تركيبها العالم (أو) هي (نور وظلمة) تولد العالم من امتزاجها (أو) وحدات تعجرت فصارت نقاطا (ثم) اجتمعت النقاط فصارت (خطوطا ثم) اجتمعت الخطوط فصارت (سطوحا ثم) اجتمعت السطوح فصارت (جسما) وقد يقال أكثر هذه الكلمات رموز وإشارات لا يفهم من ظواهرها مقاصدهم (لنا) في حدوث الأجسام بذواتها وصفاتها (وجوه) ثلاثة (الاول أن الجسم لا يتخلو عن) الحادث وكل ما هو كذلك فهو حادث أما الكبرى فظاهرة وأما الصغرى فلو جهين الاول أنه لا يتخلو عن (العرض) لما مر (المتنع البقاء) كما سبق فيكون حادثا لان القديم واجب البقاء (و) الثاني أنه لا يتخلو من (خصوص الحركة والسكون لان) الجسم لا يتخلو عن الكون في الحيز (و) كونه في الحيز إن لم يسبقه كون في غير ذلك الحيز فسكون) ويدخل فيه السكون في آن الحدوث (والانفكركة وكل منهما) وجودي لكونه من الاكوان ومع كونه وجوديا (في معرض الزوال المتناهي للقدم) وانما قيدناه بالوجودي لان عدم الحادث قديم يزول الى الوجود والزوال المتناهي للقدم انما هو في الموجود لان القديم الموجود اما واجب أو مستند اليه بالايجاب (فالحركة ظاهرة) أنها في معرض الزوال لتقصيها على التعاقب (وأما السكون فلأن كل جسم قابل للحركة)

(قوله قابل للحركة الخ) وهذا انما يدل على امكان الزوال ولا يدل على وقوعه والمتناهي للقدم هو وقوعه دون امكله ويمكن أن يقال ان المتناهي كما يدل على امكان الزوال يدل على وقوعه أيضا لان نسبة الفاعل الموجب الى المتماثلين على السواء بل يدل على نفس الایجاب كما لا يخفى أنه منه مد ظله

على التفصيل الآتي (قوله اما الكبرى فظاهرة الخ) قد يقال ان الكبرى ممنوعة على ما سيصرح المصنف بهذا المنع والجواب منه بقوله فان قيل لعل لها حركات الخ فانتظر (قوله لما مر الخ) بناء على تعال الأجسام وان تخصها بالاعراض

أما أولاً (بالاتفاق) وعدم نزاع الخصم في ذلك (و) أمّا ثانياً فزبدلالة التماثل ابتداء وانتهاء) لتركيب الاجسام من الجوواهر الفردة المتماثلة كما مر فيصح على كل ما يصح على الآخر فلا ابتداء من الحيز يجوز للانتهاء بالعكس وما ذلك الا بالحركة (فان قيل لعل) الزوال المتأني للقدم انما يطرأ على جزئيات الحركة لا كليها فيجوز أن يكون (لها) أي للاجسام (حركات لا بداية لها ويدوم الكلي) منها (بتعاقب جزئياتها الحادثة) حينئذ يتأني للخصم منع أن ما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث وانما يلزم لو كانت الحوادث متناهية فلا بد من ابطال تعاقب الحوادث من غير بداية (قلنا يبطله برهان التطبيق) وهو هنا أن نفرض جملة من يومنا هذا وأخرى من يوم الطوفان مثلاً ثم نطبق فتساويان أو تنقطعان (و) برهان (التكافؤ) بأن يفرض سلسلة من حادث مسبق و ليس سابق على حادث آخر فلضرورة تضاف السابقة والمسبوقية لزم اشتغال تلك على سابق غير مسبق وهو المنتهى

(قوله لا كلياً) لاستمرار كليها فلا يزول حتى يلزم زوال المتحرك وحدونه اه منه

(قوله ما لا ابتداء من الحيز الخ) أقول ذكرنا في زوال السكون وجوها ثلاثة أحدها اعتراف الخصم بذلك والثاني كون الاجسام متماثلة بحيث يجوز على كل ما يجوز على الآخر فاذا جازت الحركة على البعض بحكم المشاهدة جازت على الكل والثالث ان الاجسام اما بسائط أو مركبات فالبسائط يجوز على كل من أجزائها المتماثلة المحصول في حيز الآخر والمركبات يجوز على كل من بسائطها المتماثلة أن يكون غلبتها الذي وقع بجزء منها واتما بسائر أجزائها المتشابهة وكل ذلك بالحركة اذا عرفت هذا عرفت ان قول المصنف ودلالة التماثل الخ اشارت الى الوجهين الاخيرين قد بر (قوله يتأني للخصم منع الخ) هذا هو منع الكبرى الذي سبقت الاشارة اليه

(و) أيضا ماهية الحركة لو كانت قديمة موجودة في الازل لزم أن يكون شيء من جزئياتها أزليا (لأنه لا وجود للكل إلا في ضمن الجزئ) لكن الازل باطل بالاتفاق ويرد عليه أن ليس معنى قدم الحركة وجودها بوجود خاص في الازل حتى يلزم قدم شيء من جزئياتها بل معناه أن لا يكون لوجودها بداية ولو بوجودات متعاقبة لا إلى بداية وذلك لا يمتنع وجود جزئ منها بخصوصه في الازل فلا بد من إبطال قدمها مطلقا وما ذكر لا يدل عليه فنقول قدم الكل يتناقض مع وجوده لكن حدوده ثابت بما التزم من حدوث كل واحد من جزئياته أي كون كل واحد منها مسبوقا بالعدم إذ لا معنى لحدوث الكل إلا حدوث

(قوله الاحداث الخ) وذلك لان حدوث كل واحد منها أي مسبقته بالعدم يستلزم حدوث الجميع بحيث لا يشذ عنه واحد لان الجميع ليس إلا الاتحاد المسبوق كل واحد منها بالعدم فيلزم سبق عدم كل الجميع وذلك يستلزم سبقه على الكل إذ لا وجود له إلا في ضمنها اه منه مد ظله

(قوله وأيضا ماهية الحركة لو كانت قديمة الخ) أقول أجيب عن منع الكبرى المذكورة أولا بأقامة البرهان على امتناع تعاقب الحوادث الغير المنتهية بوجهين أحدهما بهال التطبيق والثاني برهان التكافؤ وقد سبقا وثانيا بأقامة البرهان على امتناع أن تكون ماهية الحركة أزلية وذلك أيضا بوجهين أحدهما ان الازلية تنافي المسبوقية ضرورة والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة لسكونها عبارة من التغير من حالة إلى حالة وما يتناقض الازل ينافي اللزوم ضرورة والثاني ما ذكره بقوله وأيضا الخ (قوله ويرد عليه ان ليس معنى قدم الحركة الخ) يعني سلمنا انه لا وجود للكل إلا في ضمن الأفراد لكن لانسلم ان قدمه لا يكون الا بقدّم فرد مخصوص معين منها لم لا يجوز أن تكون أفراد الحركة المتعددة مستمرة على سبيل التعاقب من الازل إلى الابد فيكون كلاهما موجودا في ضمن كل منها غير مسبوق من حيث هو كلي بالعدم ولا معنى للقدم سوى هذا (قوله فنقول الخ) جواب من الاراد المذكور ببيان بطلان قدمها مطلقا (قوله إذ لا معنى لحدوث الكل الخ) أقول

كل واحد من جزئياته وزم من حدونه تناهى جزئياته من جانب الابتداء وذلك
ظاهر فصدق قولنا مالا يتخلو عن الحوادث فهو حادث

ههنا بحث هو ان حاصل هذا الجواب هو بعينه حاصل الوجه المذكور في المتن بقوله
ولا وجود للكلى الخ فان حاصلهما هو أنا لانسلم قدم الكلّى مع حدوث أفرادها اذ
لا وجود له الا في ضمنها فذا كان كل منها حادثا كان الكلّى حادثا فالإيراد المذكور
بقوله ورد عليه الخ باق بحاله وحاصله كما أنشأنا اليه آتفا هو أن الكلّى اذا استمر
أفراده لا الى بداية فكما ان وجود كل منها مسبوق بعلمه كذلك مسبوق بوجود أفرادها
لا الى بداية فلم يوجد من الأزمنة الماضية آن الا وقد وجد فيه فرد منها ووجد الكلّى
في ضمنه فذلك الكلّى من حيث وجوده في ضمن أى فرد يفرض وان كان مسبوقا
بالعدم لكن من حيث حقيقته واطلانه ليس مسبوقا به بل كان موجودا في كل من
الآتات لا الى بداية ولا معنى للتقديم سوى هذا نعم لو ثبت زمان وأن لم يوجد فيه شئ
من أفرادها ثبت حدوث الكلّى وسبق عدمه عليه حدوث كل من جزئياته انما يستلزم
حدونه لو كان على هذا الوجه وأما لو كان بالزوال والطريان لا الى نهاية بحيث لا يصل
الى ما لا يكون له قبله جزئى آخر فلا فظهر أن قوله وزم من حدونه تناهى جزئياته
ليس بشئ لانه اذا أراد بحدوث ذلك الكلّى حدونه من حيث وجوده في ضمن كل
جزئى بخصوصه فلم يكن لانسلم لزوم تناهى جزئياته لجواز أن تكون جزئياته
مستمرة لا الى بداية ويكون هو قديما من حيث وجوده فيها لا بخصوصها وان أراد
حدونه من هذه الحشية مع قطع النظر عن خصوص الافراد فمنوع اذ لم يلزم ذلك
مما سبق كما هو ظاهر (قوله فصدق قولنا مالا يتخلو عن الحوادث الخ) أقول هذه
القدمة انما تتم ببيان كون الحوادث متناهية من جانب الابتداء فان تمت والا فلا كما

ولا أظنك في مرية من ذلك

هو معلوم مما سبق فقطعه جدا (قوله ولا أظنك في مرية الخ) كتبه ههنا حاشية
 هي هذه فان قيل من جملة جزئيات الحركة جميع الحركات التي لابتدائية لها فيجوز أن
 توصف ماهية الحركة بالقدم بهذا الاعتبار قلت جميع الحركات ليس الا الجزئيات
 المفروضة لاشياء وراء تلك فاذا كانت كل واحدة منها مسبقة بالعدم كان الجميع كذلك
 بديهية فان قيل قد يكون للجميع حكم سوى حكم كل واحد قلنا انما يكون كذلك
 كعرض للجميع وصف وراء حكم كل واحد كما في الحبل المجتمع من الشعرات فانه
 مرض له وصف الاجتماع بخلاف ماهنا فان اعتبار الجميع ليس مشروطا بالاجتماع
 اه اقول هذا مأخوذ مما ذكره في شرح المقاصد حيث قال ومن وجوه بيان امتناع
 تماثل الحوادث لالاي بداية انه لما كان كل حادث مسبوقا بالعدم كان الكل كذلك فانه
 اذا كان كل زنجي أسود كان الكل أسود وقد يمنع كلية هذا الحكم ألا ترى ان كل زنجي
 قره وبعض من المجموع بخلاف الكل اه فحينئذ أقول وان سلمنا ان حكم الكل فيما
 نحن فيه حكم كل واحد كما قرره الشارح « مد ظله » لكن يرد ان كلامنا هنا في كلي
 الحركة لا في الكل وبينهما بون بعيد فلا يلزم من ثبوت حكم للكل ثبوت الحكمي كما هو ظاهر
 ولعل منشأ الاشتباه هو الغفلة عن هذه التفرقة فتدبره جدا ثم أقول ههنا دقيقة لم أر
 من تعرض لها وهي ان من جزئيات الحركة جزئيا أزليا هو الموجود حقيقة بمعنى أنه
 لا يوجد في ذلك الزمان الغير المتناهي آن الا وذلك الجزئي موجود فيه على الاستمرار
 لا على وجه الانطباق على جميع الآتات على ما مر تحقيقه وذلك الجزئي هو الحركة
 بمعنى التوسط التي سبق التصريح بوجودها أعني الهيئة التوسطية الشخصية المستمرة
 التي ترسم بسيلانها بالنسبة الى حدود المسافة ان كانت أينسية أو الاوضاع المتعاقبة
 ان كانت وضعية مثل الحركة الوهمية الممتدة التي هي الحركة بمعنى القطع والقول
 بحدوث كل من جزئيات الحركة انما أردوا به حدوثها من حيث الاضافة الى خصوص

(و) الوجه (الثاني) من الوجوه الثلاثة (أن الجسم محل للحوادث) لما شاهد من حدوث الحركات القائمة به وتجدد الاعراض الحالة فيه كالاضواء واللوان والاشكال ولائشي من القديم كذلك لماسياتي في الالهيات (و) الوجه (الثالث أن الجسم) بل كل ممكن (أثر) الفاعل (المختار لماسياتي) في صفاته تعالى (من اختيار الواجب) وأثر المختار حادث لما مر من أن القصد الى الاجباد يقارن بعدم ضرورة (قالوا) أى القائلون بالقدم (ان وجد في الازل جميع ما لا بد منه الوجود) (العالم لازم وجوده) في الازل لا امتناع تخلف العلول عن علته النامة (وان) لم يوجد جميعه بل (توقف) وجود العالم (على) أمر (حادث ينقل الكلام) بعينه (اليه) أى الى هذا الحادث (فيتسلسل) والتسلسل باطل فلزم قدم العالم (قلنا)

(قوله والتسلسل باطل الخ) والقول بأن ذلك التسلسل باطل دون هذا مردود كما بين في محله اه منه (قوله فلزم قدم العالم) اعلم ان القليل القطعي الدال على حدوث العالم

كل من تلك الحدود والاضاع مثلا لا من حيث نفس تلك الكيفية المتوسطة فانها من حيث نفسها مستقرة غير مسبوقة بالعدم فان كل جسم اذا تحرك فان هيئته الانتقالية في كل حد أو وضع وان كان لها نسبة خاصة اليه وليست تلك النسبة موجودة في حد أو وضع آخر لكن نفس تلك الهيئة باقية غير زائلة كذات المتحرك كما لا يخفى على الفطن العارف بأصولهم فقولهم لو كانت الحركة فدية لزم أن يكون شئ من جزئياتها أزليا ولا لزم باطل قلنا بطلان اللازم ممنوع اذ ثبت مما تقرر كون تلك الهيئة التوسطية التي هي جزئى حقيقى لها ازلية هذا ما عدى في تحقيق هذا المقام ولناس فيما يشقون مناهب (قوله والوجه الثاني من الوجوه الخ) أقول الفرق بين هذا الوجه والوجه الاول هو أن مبنى الاول على امتناع انحلال الحوادث والثاني على الانصاف بها وسأبقى الكلام عليه ان شاء الله تعالى (قوله بل كل ممكن الخ) هذا انما يتم على رأى من يجعل المخرج الى المؤثر مجرد الامكان فيشكل عليه القول بقدم صفاته تعالى فليتأمل (قوله لما مر من ان القصد الخ) وقد مر الكلام عليه فتذكر

بطريق النقض لو صح هذا لزم أن لا يكون ما يوجد في اليوم من الحوادث حادثا
 لجرىاته فيه بطريق الحيل (لعل من جملة ما لا بد منه الإرادة التي شأنها الترجيح
 والتخصيص) للفعل بالوقوع (أي وقت شاء الفاعل) وقوع الفعل فيه حسب
 علمه بالحكم المؤقتة بوقوع الفعل فيه فان الإرادة تابعة للعلم فالعلم بالحكم
 والمصالح يصير داعيا لاموجبا لتعلق الإرادة في الازل بإيقاع الفعل في وقت
 مخصوص فيما لا يزال فختار الشق الاول ولا نسلم وجوب وجود المعلول وقت تمام
 العلة وانما يجب لو كانت العلة موجبة وأما اذا كانت مختارة فلا لان الإرادة التي
 هي من تمام العلة انما تعلق بوقوع الفعل في وقت معين لا بوقوعه مطلقا فهي

على ما ظهر في تنويفه تعالى هو انه لو كان قديما قاما أن يكون موجودا لذاته أولا ولزما
 للوجود لذاته والاول ظاهر البطلان وكذا الثاني لانه لو كان لازما لذاته تعالى اسكان تمتنع
 الانفكاك عنه فينبئذ لم يكن الواجب واجبا لاحتياجه اليه ضرورة امتناع وجود
 الملزوم بدون اللازم فلا بد أن يكون وجود العالم بالقصد والاختيار والقصد وان لم
 يتقدم على المقصود الزمان لكن لاشك في انه أمر زمني واقع في جزء من الزمان وكل
 جزء من الزمان مسبوق بجزء آخر منه لعدم تناهيه فلا بد أن يكون الموجود به أيضا
 مسبوقا به ولا معنى لحدوثه الا هذا فاحفظه اه منه

(قوله فختار الشق الاول الخ) أقول هذه الشبهة من القائلين بالقدم شبهة قوية قرر
 القوم جوابها باختيار الشق الاول ومع لزوم القدم والشارح «مدطلة» قد أحسن
 وزاد عليهم جواز اختيار الشق الثاني أيضا وحاصله كما فهمته هو أنه لا يخلو اما أن
 يحصل العلة عبارة عن الامور الحقيقية التي يتوقف عليها المعلول أو عما يتوقف عليها
 مطالب حقيقية أو أصابية فعلى الاول نختار ان علة المعلول التي نبحث عنه موجودة
 في الازل بتمامها وهو الهات بصفتها الحقيقية التي منها القدرة والإرادة ولا نسلم لزوم
 أزلية المعلول لان امتناع تخلفه صحتها إنما هو في العلة الموجبة التي لا اختيار لها وأما
 المختارة فلائها مرشأها الترجيح والتخصيص أي وقت شامت فلها تأخير تأخيرها في
 معلولها الى وقت

انما تقتضى وقوعه فى هذا الوقت لا مطلقا حتى تستلزمه عند تمامها دفعا للترجيح
بلا مرجح ولنا الاختيار الثانى لان من جملة ما لا بد منه ما هو فيما لا يزال وهو تعلق
القدرة حسب تعلق الارادة فانها صفة تؤثر وفق الارادة ولا تسلسل لان تأثير القدرة
ليس أمرا موجودا محتاجا الى تأثير آخر والا لزم التسلسل على تقدير الايجاب أيضا
وانما يحتاج الى داع ومخصص هو تعلق الارادة فى الازل بايجاده فيما لا يزال فى وقت
مخصوص كما يأتى (وأما حديث قدم المادة و) كذا قدم (الزمان لا قضاء حد ونهما
تسلسل المواد) لان كل حادث مسبوق بالمادة فلو كانت حادثة لاحتاجت الى مادة
أخرى وهلم (و) تسلسل (الازمنة) لان سبق عدم الزمان على وجوده لا يكون الا
بالزمان فلا بد من قدمهما وهو مستلزم لقدم الجسم لعدم خلو المادة عن الصورة
وكون الزمان مقدار الحركة القائمة به (ضعيف) لا نالنا نسلم تركب الجسم من المادة
والصورة ولا قدم المادة لانه فرع الايجاب الباطل باثبات قدرة الصانع ولا وجود
الزمان ولو سلم فلا نسلم أن تقدم عدمه على وجوده بالزمان لم لا يجوز أن يكون بالذات

(قوله دفعا للترجيح بلا مرجح الخ) ولا يلزم من ذلك تخلف المراد عن الارادة فان المراد هو
الوقوع فيما لا يزال وقد كان اهـ

متأخر عن تمام تلك العلة الحقيقية بخلاف الموجبة فانها لما لم تكن لها مشيئة الفعل
والترك ولا ترجيح وقت دون وقت فهى كلما تمت لزم عند تمامها تأثيرها فى المعلول
وصدوره عنها وعلى الثانى بخلاف العلة ليست بتسلما موجودة فى الازل بل بقى منها
أمراضا فى أخص تعلقها بالمعلول وتأثيرها فيه فهو انما يحصل فيما لا يزال واذا نقل الكلام
اليه قلنا هو أمر اعتبارى غير حقيق لا يحتاج الى مؤثر حتى يتسلسل نعم يحتاج الى
مخصص ينقصه بالوقت وهو نفس الارادة من غير اقترار الى مرجح آخر فلا اشكال
فتدبره فانه مما تفرد به الشارح «مد ظله» ولى فى هذا المقام كلام طويل واطلبه من
رسالتنا الجسدية (قوله وهو الخ) أى قدم المادة والزمان الخ (قوله للحركة القائمة به
الخ) أى بالجسم وهو الفاعل الاعظم على رأيهم كما سبق

(فصل) في تقسيم الجسم وبيان أقسامه على ما (قالت الحكماء) وهو أن (الجسم)
الطبيعي (ان تألف) حقيقته في نفس الامر (من أجسام مختلفة الطبائع فركب
والا) يتركب منها (فبسيط و) الجسم (البسيط إما فلكي) وهو قسمان الأول
والثاني (أو عنصري) وهو قسم واحد وهو العناصر الأربعة (و) الجسم
(المركب) من أجسام مختلفة الطبائع (إما مزيج) أي ماله مزاج (أو غيره فمن
البسيط الفلكي ما هو فوق الكل) ومحيط بكل ما سواه من الأجسام (ويسمى محدود
الجهات ويندره) أي أثبتوه (بأنه لا بد لتحديد الجهات الحقيقية) التي لا تبدل أصلا
(كالعوا والسفل) انما عداها على كثرتها اعتبارية متبدلة بحسب الاحوال
المتغيرة فلا تدخل تحت الضبط (من جسم واحد كرى محيط بالكل) مما سواه
(يتحدد) ويتعين (بمحيطه) الحد (القريب) من المحيط وهو جهة العلو (و) يتحدد
(بمركزه) الحد (البعيد) منه وهو السفل (أما الجسمية فلوجوب كونه ذا وضع)

(قوله ان تألف حقيقته في نفس الامر الخ) اعلم انهم ذكروا لكل من الجسم المركب
والبسيط تفسيرين أحدهما وجودي والآخر عدي لوجودي للركب تولدهما ما يتألف
من الأجسام المختلفة الطبائع حقيقة أو حسا والعدي له قولهم ما يساوي جزؤه الكل في
الامر والحد كذلك والوجودي للبسيط قولهم ما يساوي جزؤه كله فيما ذكر كذلك
والعدي له قولهم ما لا يتألف من أجسام مختلفة الطبائع كذلك فالحيوان مثلا تتألفه
حقيقة وحسا من الأجسام المختلفة وعدم مساواة جزئه الكل في الاسم والحد لحسا
والحقيقة كان مركبا بالتفسيرين واعتباري الحس والحقيقة ومثل الماء له دم تألفه منها
لحسا والحقيقة وسأواة جزئه الكل فيها كان بسيطا بالتفسيرين والاعتبارين والعلم
لعدم تألفه منها كذلك وعدم مساواة جزئه الكل أيضا كان بسيطا على تفسير التألف
باعتبارين ومركبا على تفسير عدم المساواة باعتبارين ومثل الذهب لتألفه من الأجسام
المختلفة حقيقة لحسا ولسأواة جزئه الكل حسا لا حقيقة على التفسيرين كان مركبا
باعتبار الحقيقة وبسيطا باعتبار الحس فما في شرح المقاصد من أنه على أحد التفسيرين

لان المراد بالمحدد ما يتعين به وضع الجهة ونظاها أن ما لا وضع له لا يتعين به وضع فلا محالة لا يكون معدوما ولا مجردا بل يكون موجودا ماديا فيكون جسما أو جسمانيا وعلى التقديرين لا بد من الجسم والمراد بالوضع كون الشيء بحيث يمكن أن يشار اليه بالاشارة الحسية (وأما الوحدة فلا تلو تعدد فان أحاط البعض ببعض تعين المحيط) الحقيقي الذي تنتهي الاشارة الحسية بسطحه الاعلى ويكون هو كافيا لتحديد الجهتين به باعتبار مركزه ومحيطه فيكون المحيط حشا لا مدخل له في التحديد (والا) يحيط البعض ببعض بل كان كل منهما خارجا واقعا في جهة من الآخر (محدد القريب) منه (فقط) فان البعيد من الجسم اذا كان خارجا عنه لا يتعين الى أبين (على أن كون كل منهما) واقعا (في جهة من الآخر يقتضي تقدم

بالعكس فاعلمه من تحريف النسخ فليتدبر اذا تقرر هذا فلا أرى التقييد بقيد نفس الامر فائدة سوى الاحتراز من المركب الاعتباري فليتأمل (قوله لان المراد بالمحدد الخ) هذا جواب عن سؤال مقدر بأن المراد بمحدد الجهة ان كان فاعلا فلا نسلم كونه ذا وضع فضلا عن الاحاطة وان كان قابلا فمحدد العلو والسفل لا يكون واحدا ضرورة أن المركز ليس قائما بالمحدد وتقرير الجواب أنه لما أرادوا بالمحدد ما يتعين به وضع الخ لزم أن يكون ذا وضع وان تعين للسفل وان كان بوسط الارض لكن ليس من جهة انه نقطة منها بل من حيث انه مركز المحيط المحدد به ضرورة أن المحيط يتعين مركزه والمركز لا يتعين محيطه فتقطن (قوله والا يحيط البعض ببعض الخ) أقول ان أرادوا نفي الاحاطة الثامنة بأن لم يحيط به أصلا أو أحاط لكن غير تام فلانسلم في الاحاطة الناقصة يكون كل في جهة من الآخر والا لزم ذلك أيضا في الاحاطة الثامنة التي في الشق الاول وان أرادوا نفي الاحاطة كان المراد منها في شق الاثبات أيضا أعم من الثامنة والناقصة فلا يتم ما سبق من تعين المحيط المحدد للجهتين فليتدبر (قوله فان البعيد عن الجسم اذا كان خارجا الخ) قالوا وفيه نظر لجواز أن يكون الجسمان بحيث يكون غاية القرب من أحدهما غاية البعد عن الآخر فيحدد بهما الجهتان فليتأمل

محدد للجهة عليهم ما حتى يكون وقوعهما فيها (كري) لما ذكره بقوله (وأما الكرية) أي كونه كريا (فلان غير الكري لا يتعد ذبه البعيد) وهو ما يكون بعيدا من سطح المحدد غاية البعد واعتراض بأن الشكل البيضى والعديمى بل المضطع أيضا يشتمل على وسط هو غاية البعد من جميع الجوانب غاية الأمر ان الأبعاد المتعددة منه إلى الجوانب لا تكون متساوية (و) لانه بسيط يمنع زواله عن الاستدارة التي هي مقتضى طبيعه (لان تركبه و) كذا بساطته مع (زواله عن) مقتضى طبيعه أعنى (الاستدارة يقتضى كون الجهة قبله لان ذلك) أى كلام من تركبه وزواله عن الاستدارة (بالحركة المستقيمة) التي لا تكون الا من جهة إلى جهة أما زواله

(قوله حتى يكون وقوعهما فيها الخ) قال في شرح المقاصد حاصله انه حينئذ يكون كل منهما في جهة من الآخر فيكون متأخرا عن الجهة أو مقارنا لها لاسابقا عليها ليصلح محدد لها اه أقول وقوع الشيء في جهة لا يخلو اما ان يكون مستلزما لكون تلك الجهة حاصلة بشئ آخر مقدم على ذلك الشيء الواقع فيها فلا نسلم كون المحددين المتعديين واقعين في جهة ضرورة أنهما هما المحددان للجهة على ذلك الفرض لانه غيرهما حتى يقعا في جهة واما ان لا يكون مستلزما لحصولها بشئ آخر بل يكفي تعيينها بنفس ذلك الشيء الواقع فنقول لاجر حينئذ في وقوع المحدد للجهة في تلك الجهة ولانسلم ان ذلك الوقوع يستلزم تأخر المحدد عنها بل انما يستلزم تأخر وقوعه عنها ولا نقض اذ اللازم سبق ذات المحدد من الجهة وهو حاصل هنا سبقا ذاتيا فلا يفرض مقارنتهما الزمانية ودعوى ان سبق المحدد يلزم أن يكون بالزمان باطله ضرورة كيف وهم لا ينكرون ان المحيط بالكل المحدد للجهة واقع فيها بالنظر إلى المحيط فتدبره فانه دقيق وبه يظهر ضعف ما في شرح المقاصد أيضا من ان هذا الوجه هو المختار (قوله يمنع زواله عن الاستدارة الخ) أقول بيان امتناع زوال البسيط عن الاستدارة لا يوجب كونه مستديرا لم لا يجوز أن يكون غير بسيط ابتداء بحيث لم يكن عدم استدارته طارضا لاحدنا بعد الاستدارة حتى يقال ان ذلك انما هو بالزوال الذي هو

عن الاستدارة فظاهر وأما تركبه فلأن التألف لا يتصور إلا بحركة بعض الأجزاء
إلى بعض وهي حركة مستقيمة (وأما الاحاطة فلأن غير المحيط لا يحدد سوى) الحد
(القریب) منه لأن الحد البعيد إذا كان خارجاً عنه لا يتعين إلى أين (ولا بد من
الاحاطة بالكل) أي بجميع الأجسام ولا يكون محاطاً لشيء منها لأن المحيط إذا كان
محاطاً لم يكن محدد الجهة التي هي طرف الامتداد ومنتهى الإشارة (لأن المحاط قد
تتد الإشارة منه إلى الغير) المحيط به (فلا يكون هو) أي ذلك المحاط (المنتهى)
للاشارة وطرف الامتداد وقد فرض كذلك (وزعموا أن المحدد) للجهات (تاسع

بالحركة المنتهية للجهة ان قيل الاستدارة مقتضى طبع البسيط كما صرحوا به
ومقتضى الطبع لا يتخلل منه فعدم استدارته لا يكون إلا بالزوال الذي هو بالحركة
الخ قلت قد يمنع أنها مقتضى طبعه ولو سلم فقد يتخلل لمانع ولو سلم فنقول لاحاجة
حينئذ إلى حديث امتناع الزوال وأنه لا يكون إلا بالحركة بل يكفي في اثبات كروية
المحدد أنه بسيط ومن لوازمه كونه على الاستدارة كما لا يخفى فإن قيل لعلمهم أرادوا
بالزوال عدم الاستدارة على طريق النقيض لا العدم والملكة قلت فيحتمل لا يتحقق ان
الزوال لا يكون إلا بالحركة قدبره جداً (قوله لا يتصور إلا بحركة بعض الأجزاء الخ)
أقول هذا وإن كان مصرحاً به في شرح المقاصد أيضاً يمكن أن يمنع بأنه لم لا يجوز
أن يكون التألف مقارناً بمحصل الأجزاء ابتداء من غير أن يتأخر عنه فيحتمل لا يلزم
أن يكون هناك حركة أصلاً وعلى تقدير التسليم فلا يستدعي ذلك إلا تقدم الجهة على
حركة الأجزاء لاهل نفسها التي هي محدود بإخملة ظهور أن الاستدلال بهذا الوجه على
بساطة المحدد وكرويته غير تام قفطنه جداً (قوله أي بجميع الأجسام الخ) ثم اهل
انهم بعد الاتفاق على أن المحدد فوق الجميع اختلفوا في أنه هل ينقسم بحسب
أجزائه المفروضة إلى فوق وتحت حيث يجعل مايل محيطه كعديه فوق ومايل مركزه
كقعره تحت كسائر الاقلاك فجوهر بعضهم بناء على أن المحدد بالحقيقة والذات هو
محد به الذي ليس وراءه شيء إذ إليه تنتهى الإشارة من قعره ومنعه آخرون زعموا منهم

الافلاك التي قام الدليل عليها) من الحركات المختلفة في الجهة أو السرعة والبطء أو فيهما معا فإنه لا بد من تلك الحركات من محال متعددة لاستحالة الحركتين المختلفتين في زمان واحد من جسم واحد (و زعموا (أنه) أي المحدد (يتحرك من المشرق الى المغرب على منطقة) هي أعظم دائرة تقرر في منتصف القطبين بحيث يتساوى بعدهما منها (تسمى معادل النهار) لتساوى الليل والنهار عند كون الشمس عليها وهو حين ما تكون في إحدى نقطتي الاعتدالين (و) على (قطبين) وهما النقطتان الثابتتان عند حركة الكرة (تسميان قطبي العالم) أحدهما وهو الذي يلي شمال المواجه للمشرق يسمى الشمالي والاخر الجنوبي (وتحت) أي المحدد (فلك الثوابت) سميت بالثوابت لبطء حركتها بحيث لا يحس بها الابتدقيق بالنظر في أحوالها العلوية بأرصاد متعددة بين تلك الارصاد مدة طويلة ولذلك خفي حركتها على الأوائل حتى حكموا أن الافلاك ثمانية وان الحركة اليومية لكرة الثوابت (ثم) فلك (زحل ثم) فلك (المشتري ثم) فلك (المريخ ثم) فلك (الشمس ثم) فلك (الزهرة ثم) فلك (عطارد ثم) فلك (القمر) وهو السماء الدنيا لأنه أقرب اليها من سائر الافلاك والدليل على ترتيبها الحجب فما هو أسفل يحجب ما هو الأعلى

أن المحدد هو نفسه وجميعه فيكون لذاته فوق كذا قالوا فليست دبر (قوله من الحركات المختلفة في الجهة الخ) ولما انجز الكلام الى ذكر جملة من علم الهيئة الباحث عن احوال الاجرام البسيطة العلوية من حيث كياتها وأوضاعها وحركاتها اللازمة لها تعرضه على وجه الحكاية لتكون بدنه مما يتفجع به في الترميمات كاختلاف المطالع وأسر القبلة وأوقات الصلاة وبعضه مما يعين على التفكير في خلق السموات والارض المقضى الى مزيد الجزم ببالغ حكمة الصانع وبعضه مما ينبني التنبه لفساده (قوله يتحرك من المشرق الى المغرب الخ) قالوا وتم الدورة في قريب من اليوم بلبثه لأنها تنقص من ذلك بقدر الحركة الشمس من المغرب الى المشرق (قوله لتساوى الليل الخ) أي في جميع البقاع لبطء حركتها واختلفوا في مقدار هذه الحركة

ويستمره عنا اذا وقع على محاذاته الا الشمس فانها لا تنكشف الا بالقر ولا يتصور
 كصفها بشئ من الكواكب ولا شئ منها لانها تستر بشعاعها اذا قربت منها فالحكم
 بكونها في تلك المرتبة لما فيه من حسن الترتيب وجودة النظام حيث يكون النير
 الاعظم في الوسط من السيارات بمنزلة شمسة القلادة (ومنطقة حركة) الفلك
 الثامن تسمى منطقة البروج لمروها بأواسط البروج (ونقاط) هذه المنطقة
 (منطقة العالم) وهي التي تسمى معدل النهار (على نقطتين تسميان نقطتي
 الاعتدالين) احدهما وهي النقطة التي تجارزها الشمس الى شمال المعدل أعنى
 ما يلي القطب السماوي هي نقطة الاعتدال (الربيعي) لاعتدال الليل والنهار
 وحاول الربيع في أكثر البلاد عند كون الشمس فيها (و) الاخرى وهي التي تجارزها
 الشمس الى جنوب المعدل هي نقطة الاعتدال (الخريفي) لاعتدال الليل والنهار
 وحاول الخريف في أكثر البلاد عند كون الشمس فيها (و) يسمى (ما بينهما) أى
 بين نقطتي الاعتدالين أراد به أبعد أجزا منطقة البروج عن منطقة العالم نقطتي
 (الانقلابين) احدهما وهي غاية البعد عن المعدل من جهة الشمال نقطة
 الانقلاب (الصيفي) لانقلاب الزمان من الربيع الى الصيف عند كون الشمس فيها
 (و) الاخرى وهي غاية البعد عن المعدل من جهة الجنوب نقطة الانقلاب (الشتوي)
 لانقلاب الزمان الى الشتاء عند كون الشمس فيها (وينقسم الفلك بتوهم ستدوائر
 متقاطعة على قطبي البروج اثني عشر قسما يسمى كل قسم (منبرجا) وجعلوا
 كل برج ثلاثين قسما سمو كل قسم درجة وكل درجة ستين قسما سمو كل قسم
 دقيقة وجعلوا كل دقيقة ستين ثانية وكل ثانية ستين ثالثة وهكذا (وتفاصيل ذلك
 في علم الهيئة) فان أردت معرفة التفاصيل فطالع كتبه * ثم ان اثبات المهدد مبني
 على امتناع الخلاء والاجاز أن تنتهي اليه الامتدادات وتعين به أوضاع الجهات
 وعلى اختلاف الاجسام بالحقيقة واستناد بعض حركاتها الى الطبيعة والالما كان
 فقبل تتم الدورة في ستة وثلاثين ألف سنة وقيل غير ذلك ولعل ذلك لا خلاف الا لآلات

من الاجسام ما يقتضى صوب المحيط ويتحرك اليه بالطبع وما يقتضى صوب المركز ويتحرك اليه بالطبع فلم يكن العلو والسفل جهتين طبيعيتين (و) لما كان الثابت (عندنا) أن (الخلاء ممكن) وأن الاجسام متمائلة يحسوز على كل ما يجوز على الآخر (و) أن (الحركات مستندة الى) قدرة (الفاعل المختار) لا أثر فيها للطبيعة لم يتم ما ذكره في اثبات المحدد عندنا (و) كانت (الحركات المستقيمة التي بها الخلق والالتئام جائزة على الفلك) كما جازت على العناصر (والكواكب ساجدة في الافلاك على الوجه الذي بعلمه الله) تعالى قال الله تعالى كل في فلك يسبحون (قالوا) أى الحكماء ان البساطت العنصرية أربعة النار والهواء والماء والارض (وتحت فلك القمر عنصر النار) خفيف مطلق اذا خلى وطبعه في أى حيز من الاحياز كان طالبا للحيط واذن كانت (محاسة) وهى (حارة) بشهادة الحس حرارة شديدة (يابسة) لانها تفتى الرطوبات اليبوسة (شفاقة) لان تجب ما وراءها (ثم) عنصر (الهواء) خفيف مضاف يقتضى أن يكون تحت النار وفوق الآخر (حار) ولذا صار الماء بالتسخين هواء والبرد العارض له انما هو بمجاورة الارض والماء (رطب) اذ لو خلى وطبعه لاحتس منه بالكيفيتين (شفاف) لا لون له (ثم) عنصر (الماء) ثقيل مضاف يقتضى أن يكون فوق الارض وتحت الآخرين (بارد رطب) بشهادة الحس (شفاف) والماء المرئ لنا انما يستره لخالطة أجزاء أرضية لئلا لون تما (ثم) عنصر (الارض) ثقيل مطلق يطلب المركز (بارد يابس)

والاسباب (قوله لم يتم ما ذكره الخ) وكذا ما تنفرع عليه من امتناع نحو الخلق والالتئام الذين هما بالحركة المستقيمة على انه لو تم قلنا يتم في المحدد خاصة دون سائر الافلاك كما تاتى الاشارة اليه (قوله لانها تفتى الرطوبات الخ) اعترض بأنهم ان أرادوا بالرطوبة الرطوبة الطبيعية المقصرة بسهولة قبول التشكلات وتركها ففسر مسلم وان أرادوا بها البسلة والاعزاء الثمانية فلمس لكن لا يوجب ذلك كونها يابسة

بشهادة الحس ثم انهم زعموا أن هيولى العناصر واحدة مستتركة قابلة
لصورها النوعية حسب الاستعدادات الحاصلة بالاسباب الخارجية فعند تبدل
الاسباب تزول صورة وتحدث أخرى (و) هذا هو الانقلاب فاعلم أنه (ينقلب)
بشهادة الحس (كل) من العناصر (الى ما يجاوره) بلا واسطة والى غيره
بواسطة أو واسطين (وهو الكون) لصورة (والفساد) لآخرى ثم الذى تقتضيه
قواعدهم احاطة الماء بجميع الارض لان الارض ثقيل مطلق بخلاف الماء خفيفه
الطبيعى فوق الارض (و) لكن (من العناية) أى الارادة (الالهية) انكشاف
البعض من الارض معاشا للحيوان (والعناية كالارادة تسر وهابا بالعلم بالنظام على
الوجه الاكمل فلا يوجب الفـعل بالقصد والاختيار حتى ينافى قولهم بالايجاب
(ولانار طبقة واحدة) لانها شديدة الاحالة لمجاورها الى جوهرها (ولكل من البواقي
طبقات) وفيها أقوال مختلفة لفائدة فى استقصائها * ثم انه بعد الفراغ عن

فى نفسها كيف والهواء يقفى البسلة مع أنهم عدوه رطباً كذا قيل وبالجمله الاولى تركه
قوله اليموسة فان فيه شبه مصادرة فافهم (قوله بلا واسطة الخ) فيقع ثلاث ازدواج
بين النار والهواء وبين الهواء والماء وبين الماء والارض (قوله بواسطة الخ) فيقع
ازدواجان بين النار والماء وبين الهواء والارض (قوله أو واسطين الخ) فيقع ازدواج
واحد بين النار والارض ويشتمل كل ازدواج على فوعين من الانقلاب أعنى انقلاب
هذا الى ذاك وبالعكس (قوله أى الارادة الالهية الخ) قد يقال سبب الانكشاف
هو انجذاب أكثر المياه الى ناحية الجنوب لكونها أحر يقرب الشمس وبعدها عن
ناحية الشمال لكون حضيض الشمس فى الجنوب وأوجها فى الشمال ومن شأن الحرارة
جنوب الرطوبات كما يشاهد فى السراج فانكشف بذلك بعض من ناحية الشمال كما قالوا
ان المسكون أحد الريعين الشماليين وقد يقال غير ذلك والحق انه ليس له سبب
معلوم غير العناية الالهية (قوله لافائدة فى استقصائها الخ) لان المطلوب كما مر ذكر
نبت من قواعد الهيئة على وجه المحكية لكن ينبغى أن يعلم انه قال فى شرح المنعبد

مباحث البسائط شرع في مباحث المركبات مقدما لها لافراج له لكونه أشبه
 بالبسائط من جهة عدم استحكام تركيبه وحوار اقتضاه على عنصرين أو ثلاثة
 ولهذا لم يفرد بفصل بل ذكره في فصل البسائط وهو ثلاثة أقسام لان حدونه إما
 فوق الارض أى في الهواء أو على وجه الارض أو في الارض ومن الاول ما يشكون
 من البخار ومنه ما يتكون من الدخان وكلاهما بالحرارة فانما التحلل من الرطب
 أجزاء هوائية ومائية هي البخار ومن اليابس أجزاء أرضية بخاطها أجزاء نارية
 ولما تخلو عن هوائية هي الدخان (والبخار المتصاعد) قد يطفئ بتحميل الحرارة
 أجزاء المائية فيصير هواء (وقد يبالغ الطبقة الزهريرية من الهواء) وهي الهواء
 الصرف الذي يرد بمجاورة الارض والماء ولم يصل اليه أثر انعكاس الاشعة
 (فيشكثف) فيجتمع (سحابا) ويتقاطر (وينزل مطرا) ان لم يصبه برد شديد (أو)
 ينزل (ثلجا) ان أصابه برد شديد يجمد السحاب قبل تشككه بشكل القطرات
 (أو) ينزل (ردا) ان أصابه بعد تشككه (وقد لا يبلغها) أى الطبقة الزهريرية
 (فيصير ضبابا) ان كثر (أو ينزل صقيعا) ان قل وتشكثف يبرد الليل وجمد (أو)

ما حمله ان طبقات العناصر تسعة فلنار واحدة وهواء أربع وللاء واحدة والارض
 ثلاثة ونقل عن المواقف انها سبعة لانه أسقط الماء لعدم بقائه على الكروية وجعل
 للهواء ثلاثة وبالجملة ينال ما ذكره من البسائط ولكل من البوائق طبقات اذ يدل بظاهرة
 على ان للاء أيضا طبقات وليس كذلك على ما ذكرنا قد سدر (قوله لكونه أشبه
 بالبسائط الخ) أقول كما انه يعد من المركبات جاز عده من البسائط بالاعتبارين اللذين
 سبقا في تفسيرى المركب والبسيط فانهم (قوله بل ذكره في فصل البسائط الخ)
 هذا يخالف ما سبق من ان هذا الفصل معقود في تقسيم الجسم وبيان أقسامه فليقتن
 (قوله وهى الهواء الصرف الخ) الاصح ان الهواء الصرف هي الطبقة التي فوق
 الزهريرية فليراجع (قوله ان أصابه برد تشككه الخ) وانما يكون البرد في هواء ربيعي

ينزل (طلا) ان لم يجمد فنسبة الصقيع الى الطل نسبة الثلج الى المطر (وقد يتصاعد مع البخار دخان) الى الطبقة الزهريرية فيسكنها البخار فينبه قد صحابا (فيحبس) الدخان (في السحاب) فان بقي الدخان على حوارته قصده الصعود وان برد قصد النزول وكيفما كان يعمز السحاب تمزيقا غيفا (فيحصل من تمزيقه) وخرقه اياه صاعدا اوهابطا (ومصا كمت) في القاموس مكمه ضربه ودفعه والصكمة الصدمة الشديدة (صوت هو الرعد) قد يشتعل الدخان بالتسخين الحاصل بالتمزيق فيحصل (فارطيفة) تنطفئ سريعا (هي البرق أو كنيهة) لا تنطفئ حتى تصل الى الارض و (هي الصاعقة وقد تتكاثف الادخنة) الكثيرة (المتصاعدة بالبرد) وينكسر حرها بالطبقة الزهريرية فتنتقل (فتنزل بتؤج الهواء وهي الريح الباردة) وقد لا ينكسر حرها فتصاعد الى كرة النار ثم ترجع بحركتها التابعة لحركة الفلك وهي الريح الحارة (وما) شوهه (فيها) أي في الرياح (من الاحوال والاحوال) كقطع الاشجار وتقليبها وغير ذلك (يشهد بأنها ليست الامن عند) القادر والمختار و (مرسل) الرياح وغاية ماذ كروه لو ثبت بيان اسباب تكونها بإرادة الله تعالى عند من يقول بالوسائط لا عندنا لا اسنادنا للكل اليه تعالى ابتداء فلا يتصور واسطة حقيقة عندنا

أو خربى لفرط الفصل في الصيف والجمود في الشتاء (قوله نسبة الثلج الى المطر الخ) وقد يكون السحاب الماطر من بخار كبير يتكاثف بالبرد من غير أن يصعد الى الزهريرية لما منع مثل هبوب الرياح المانعة من تصاعده (قوله بالبرد الخ) متعلئ بتكاثف لا بالتصاعدة (قوله وهي الريح الحارة الخ) وأما الزوينة والاعصار أي الريح المستديرة الصاعدة أو الهابطة فالسبب فيها اما تلاقي الريحين أو انفصال ريع من محابة فتقصد النزول فيعارضها في الطريق محابة صاعدة فتصادفها الاجزاء الريحية الى تحت فيقع جزء من الريح بين دافع الى تحت ورايع الى فوق فتستدير وتضغط الاجزاء الارضية بينهما فترتفع ملتوية (قوله عند من يقول بالوسائط الخ) أقول القائل بإرادة القادر ليس قالوا في تكون الحوادث بالوسائط والاسباب المؤثرة الاثرمة تأيلا نسبة الى أعمال

(و) هنا وقع الفراغ من النوع الاول فاول الشروع في الثاني فقال (الطين اللزج الكثير اذا انعقد) والشصكم انعقاد رطبه بياسه (بحر عظيم تكون حجرا) والطين المتحجر مختلف الاجزاء في الصلابة والرخوة (واذا انحفص بأجزائه) الرخوة (باسباب) من الماء والرياح وغير ذلك (تكونت) وتحصلت (الجبال) ثم لا يخفى أن اختصاص بعض الاجزاء بالصلابة وبعض بالرخوة مع استواء نسبة الكل الى الفلكيات التي زعموا أنها المعدادات لها يقتضى سببا مخصوصا وهو القاعل المختار (ولقلة تسخنها) أى الجبال (بانعكاس الشعاع تبقى عليها الثلوج والانداء) التي تحصل منها الانجزة التي هي مادة المعادن والسحب والعيون (فتكون المعادن والسحب والعيون) تكونا كثيرا (و) لما فرغ من القسمين الاولين شرع في الثالث فقال (اذا انشقت الارض بأبخرة وأدخنة مجتقنة فيها) محاولة للخروج غير متمكنة عليه لكثافة وجه الارض وكونه عديم المسام أوضيهما جدا (حدثت الزلازل) لان ذلك انما يكون اذا تحركت الانجزة والادخنة وحركت الارض وتلك الحركة تسمى زلزلة (وقد يكون معها) أى الزلازل الحادثة عند الانشقاق (نيران محرقة واصوات)

العباد وسائر الحيوانات فالاسباب في غير ما ذكر عادة عندهم غاية أن تكون الحوادث عندهم بالطريق الذي يسمونه التوليد وعندنا بالمباشرة فتسبب فالاولى أن يقول غاية ما ذكره لو ثبت هي أن الاسباب العادية الخ كما في شرح المقاصد (قوله الشروع في الثاني الخ) أى النوع الذى على وجه الارض مثل الاجار والجبال (قوله تكون حجرا الخ) قد يعتقد الماء لسيال حجرا لقوة معدنية مجعده اما دفقة أو على مرور الايام (قوله مع استواء نسبة الكل الخ) الاستواء من حيث الذات لا يوجب الاستواء بحسب الامور الخارجية كاقرب والبعد كالاخفى (قوله تحصل منها الانجزة الخ) ولذا قالوا ان من منافع الجبال حفظ الانجزة التي هي مادة لما ذكر قلنا قد تنفس من الارض الرخوة بحيث لا يجتمع منها قدر يعتد به (قوله سمي زلزلة الخ) قالوا ويصير

عائلة الشدة المصاكمة وقبلما توجد الزلزلة في الارض الرخوة لسهولة الخروج فالبلاد
التي تشكر الزلازل فيها اذا حضرت فيها ابار كثيرة قلت الزلازل بها (وربما ينقلب)
بجموعة البرد الذي في باطن الارض (البخار) الحادث (فيها ما يقتشق) الارض
لكثرة البخار المنقلب فيها ماء (عيون تجارية) على الولاء لامتناع الخلاه فانه كلما جرى
الماء انجذب الى موضعه هواء وبخار آخر يرد بالبرد الحاصل هناك فينقلب ماء
أيضا وهكذا الى أن يمنع مانع (أو راسدة) ان لم يكن للابخرة المنقلبة مسدد
(وربما يقتصر الى كشف عنه) وذلك اذا لم يكن البخار كثيرا بحيث يشق الارض
(وهي الابار والقنوات) بحسب مصادفة المدد وفقدانه وقديما يكون
سبب العيون والابار والقنوات مياه الامطار والشلوج لان البخار هاتر يذب يادتها
وتنقص بنقصانها

(فصل في المركبات التي لها مزاج وما يتبعه وفيه بيان حقيقة المزاج اذا
اجتمعت العناصر) الاربعة لان حدوث الكيفية المتوسطة المتشابهة لا يتم بدون
الاربعة (المصفوة الاجزاء) جسد الان الامتزاج انما يكون بطريق الحاسة وهي
تشكر بشكر السطوح الحاصل بشكر الاجزاء الحاصل بتصغيرها انما كان قصير
الاجزاء أكثر كان المزاج أتم (فتفاعلت) تلك العناصر (بقواها) أي بكيفياتها

الكسوف سببا له تنفذ الحرارة الكائنة عن الشعاع دفعة وحصول البرد المهيئ لرياح
في تجاوب الارض فالبرد الذي يعرض دفعة قد فعل ما لا يفعله العارض بالتدرج
(قوله في باطن الارض الخ) شروع في بيان أسباب العيون والابار والقنوات (قوله
على الولاء الخ) أي ان كان هناك الماء البخاري مسدد فالاولى التصريح به سلفا لحسن
تغايبه عما يأتي بعده قوله "وراسدة فلتهمس" (قوله وما يتبعه الخ) أي ما يتبع المزاج
من نحو اللون والطعم والروائح (قوله لا يتم بدون الاربعة الخ) لان في كل منها
ثمة لا يتم بدونها الكسر والانكسار وحدث الكيفية المتوسطة المتشابهة كذا قالوا
كن فيه تامل (قوله أي بكيفياتها بعضها الخ) اعلم أن ههنا منزهين أحدهما

بعضها في بعض سميت قوى لكونها مبادى تفسيرات (فانكسرت سورة كل من
الكيفيات) الاربع الحارة والبرودة واليبوسة والرطوبة بمعنى ان تزول مرتبة

اه عند امتزاج العناصر يكون الفاعل والمنفعل هي الكيفيات وذلك مذهب الاطباء
التأين للصورة النوعية والثاني هو أن الفاعل هو الصورة النوعية بتوسط الكيفية
وهو مذهب الفلاسفة القائلين بالصور ومعنى فاعليتها هو أنها تحيل مادة العنصر
الى كيفياتها وتغسكوا في ذلك بأن الفاعل لا يجوز أن يكون هو المادة لان شأنها القبول
والانفعال كإمارة ولا الكيفية لان تعامل الكيفيتين أى كسر كل واحدة منها سورة
الاخرى ان كان معا لزم أن يكون الشئ مضلوبا عن شئ حال كونه غالبا عليه وغالبا
حال كونه مغلوبا منه وهذا محال وان كان على التعاقب لزم صيرورة المغلوب غالبا
وبالعكس وهو أيضا محال لاستحالة انتقاء المعلول مع تحقق العلة بشرائطها واضترض
بأن مذكر مشترك الالزام لان تعامل الصورتين بواسطة الكيفيتين اما أن يكون معا
فيلزم كون الشئ غالبا ومغلوبا معا لان الكيفية كما أنها غالبية اذا جعلناها كاسرة بنفسها
فكذلك اذا كان لها دخل في الكسر يلزم اجتماع شدة الكيفية التي بها الكسر
وضعها الحادث بالانكسار في آن واحد واما أن يكون على التعاقب فيلزم الصيرورة
المذكورة المستحيلة وههنا بحث آخر وهو أن نجد حدوث الكيفية المتوسطة بمجرد
تفاعل الكيفيات من خبر أن تكون هناك صورة قوجب انكسار سورة الكيفية المتضادة
كما في امتزاج الماء الحار بالماء البارد للقطع بأن الصورة المائية لا تكسر البرودة كذا
قول لكن أقول للقطع بأن مجرد الصورة هنا ليست بكاسرة لا يفيد القطع بأن مجرد
الكيفية كاسرة لم لا يجوز أن يكون الكسر بها والذي تبجه هو أن صورة كل عنصر تعمل
في مدته بالذات وفي مجارته بواسطة الكيفية ذاتية كانت كبرودة الماء او موضعية
كحرارة وأما المنفعل بمعنى ما يزول ويحدث مكانه آخر فهو الكيفية بمعنى ما يتأثر
ويتغير من حال الى آخر فهو المادة هذا ما يندفع به ما أورد في هذا المقام انه ثبت
هذا فعلم ان ظاهر قول الصنف قدمات بقواها يوافق مذهب الفلاسفة التالين بأن
الفاعل هو الصورة بتوسط الكيفية ويمكن تطبيقه على مذهب الاطباء أيضا بأن
تجس الباء في قوله بقواها زائدة على الفعل وأما الشارح « مد ظله » في ظاهر
كلامه مناقاة فإن أوله يدل على ان الفاعل هو المادة كسر أى صورته حيث جعل ضمير

تلك الكيفية وتحدث مرتبة أخرى أضعف منها (حدثت) جواب اذا (كيفية متوسطة) بين الاربع بمعنى ان تكون أقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها (منشابهة في الشكل) بان يكون الحاصل في كل جزء من أجزاء المترج مماثل للحاصل في الجزء الآخر بحيث يكون مساويا له في الماهية من غير تفاوت سوى المحل (تسمى بالمزاج) وهو اما معتدل ولما خارج (فان كان من قوى، تساوية

تفاعلت العناصر وآخه يدل على ان الفاعل والمفعول هي الكيفيات حيث قل بعضها في بعض الخ تسدبر في المقال (قوله جواب اذا الخ) وانما أثر في بيان المزاج طريق التفريع على طريق التعريف بأن يقول المزاج كيفية متوسطة تشابه حادثة من تفاعل العناصر المصنفة الاجزاء بقواها الاربع المتكسر سورة كل منها لان ذكر المتوسطة والمتشابهة انما يحسن بعد ذكر اجزاء العناصر واجتماعها وكيفياتها فافهم (قوله بأن يكون أقرب الى كل من الكيفيتين الخ) بمعنى أن يستخزن بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة فذكر المتوسطة للاحتراز عن فواضع المزاج كالألوان وأما ذكر التشابه للتحقيق دون الاحتراز لكن منهم من فسر التشابه بما فسر به التوسط والتحقيق تغايرهما (قوله سوى المحل الخ) حتى ان كلا من الجزء الناري والمائي والهوائي والارضى لم ينصيب من كل من الكيفيات الاربع اذ لو اختلفت الكيفيات في أجزاء المترج وكان التشابه في الحس بحيث لا تتميز عنده مع بقائها على حالها المختلف لما كان هناك عمل وانفعال وحدوث كيفية وجدانية بها يستمد لفضان صورة معدنية أو نباتية أو حيوانية أو نفس ناطقة عليه بل كان هذا مجرد تركيب وبجودة واختلاط بين العناصر ولم يكن امتزاجا فانه أخص منها اصطلاحا وان كانت قد تطلق مترادفة وبالجملة فالصور النوعية للعناصر المترجة وان كانت باقية على حالها لكن كيفياتها مستحصلة الى كيفية متوسطة سارية في جميع أجزاء المترج وهي المزاج ان قيل لو كان سارية في جميع أجزائه لزم أن تكون النار مثلا مع صورتها النوعية متعطفة بالصورة الذهبية مثلا وحينئذ جاز أن تتكون المعاليل من عنصر واحد مع انه خلاف ما رأوه قلنا ذلك ممنوع لجواز أن يكون قبول البسيط الكيفية المزاجية مشروطا

المقادير) شدة وضعفا (فمعدل) وتساوى مقادير القوى لا يستلزم تساوى مقادير العناصر لجواز أن يكون عنصر مغلوبا في الكمية قويا في الكيفية وبالعكس حتى جعلوا حرارة النار أضعاف برودة الماء (والا) يكن من قوى كذلك (فخارج) عن الاعتدال (أما بكيفية) واحدة من الكيفيات الأربع (أو بكيفيتين غير متضادتين) وأما من وجه متضادتين أو ثلاث أو بالأربع فغير ممكن لزوم اجتماع المتضادين لان الخروج بكيفية الحرارة مثلا معناه أن تزيد على البرودة فمع ذلك زيادة البرودة تستلزم ذلك (فيحصر) الخارج (في ثمانية) أقسام لان الخارج بكيفية أربعة أقسام بحسب الكيفيات الأربع وبكيفيتين غير متضادتين أيضا

بالاجتماع بطريق الامتزاج (قوله وتساوى مقادير القوى لا يستلزم الخ) هذا اشارة الى رد ما ذكره بعضهم من أن المعتدل بهذا المعنى يمنع تحققه وذلك لانه لما رأوا تفسيره بما تكون عناصره متساوية الكيفيات شدة وضعفا ظنوا أن تساوى كيفياتها يستلزم تساوى جميعها وكلياتها وإذا تساوت كلياتها وكيفياتها تتساوى ميولها شدة وضعفا الى احيائها فلا يتحقق فيه الاجتماع والامتزاج المقنضي للفعل والاتصال قطعا وحاصل الرد أن لا نسلم أن تساوى كيفياتها يوجب تساوى أجزائها وكلياتها لم لا يجوز أن يكون عنصر مغلوبا في الكمية وغالبا في الكيفية وبالعكس بل قالوا ان حرارة النار أضعاف برودة الماء ووطورة الماء أضعاف بوسة الارض لمحيث نذكر نقول تساويها في الكيفيات يستلزم تفاوتها في الاجزاء لانساويها كما ظنوه فعند المساواة في الكيفية لا يتصور السواة في الكمية حتى يلزم تساوى الميول في الشدة والضعف فالمعتدل الحقيقي لا يمكن أن يكون من كيفيات متساوية لا يتحقق الامع الاختلاف في الكم والمقادير والجزم وحيث لا تتكشف الميول شدة وضعفا فلا تتشابه الاجزاء الى الاتزان والانفكاك باليسل الى الاحياز المختلفة فلا يتم المحكم لاعتناع تحققه الى أن لو سلمنا لزوم بين التساويين الاسم امتناع تحقق المعتدل الحقيقي لم لا يجوز أن يحصل الاجتماع المؤدى الى التساوي والاتصال بسبب آخر غير ما ذكر كان يكون حدوث الجزء الذي تحت الارض مثلا فيما فوق كل صاحبه من حيزه قد بوجهه (قوله فيحصر الخارج في ثمانية الخ) أي على ما هو الحق من

كذلك إما الحرارة واليبوسة أو البرودة والرطوبة أو الحرارة والرطوبة أو اليبوسة والبرودة (وقد يقال المعتدل لما يتوفر فيه على الممتزج القسط الذي ينبغي له) ويلبى بحاله ويكون أنسب بأفعاله (من الكميات والكيفيات) أى كميات العناصر وكيفياتها مثلاً شأن الأرب الخوف والجبن وشأن الأسد الجرأة والأقدام فيلبي بالاول غلبة لبرودة وبالثاني غلبة الحرارة والمعتدل بالمعنى الاول من التعادل بمعنى التساوى ويقال له المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثانى من العدل فى القسمة ويقال له المعتدل الطبى (نوعاً) كان ذلك الممتزج (أو صنفاً أو شخصاً أو عضواً كل) من هذه الأربعة يعتبر (بحسب الخارج) عنه فيعتبر النوع بالنسبة الى سائر الأنواع والصنف الى سائر الأصناف من ذلك النوع والشخص الى سائر الأشخاص من ذلك الصنف والعضو الى سائر الاعضاء من ذلك البدن (أو) بحسب (الداخل) فيه فالنوع بالقياس الى ماله من الأصناف والأشخاص والصنف الى ماله من الأشخاص والشخص الى ما يعرض له من الأحوال وكذا العضو والتفصيل أن لكل نوع من المركبات المزاجية مزاجاً لا يمكن أن توجد صورته النوعية بدونها وليس ذلك المزاج على حد واحد ولا كان جميع أفراد النوع الواحد متوافقة في المزاج وما يتبعه من الخلق والخلق بل له عرض فيما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة ذو طرفين افراط وتفریط ذاتر ج عنه لم يكن ذلك النوع فهو اعتداله النوعى وألقى أمرجهته بالنسبة الى الأنواع الخارجة عنه وله أيضاً مزاج واقع فيما بين ذلك العرض أو يكون فى حاق وسطه هو ألقى الأمرجة الواقعة فى ذلك العرض وبه يكون حاله فيما خلق له من صفاته وآثاره المختصة به أجود وذلك اعتداله النوعى بالنسبة الى ما يدخل فيه من

أن المعتدلى المعتدل المحقق هو التساوى والكيفية فقط ده عند اعتبار التساوى فى الاحكام أيضاً تصور لريادة على التمايسة كما هو ظاهر فتعسر

مصنف وشخص ولا يكون حاصل الا لأعدل شخص من أعدل مصنف من ذلك النوع ولا يكون أيضا حاصل الا لأعدل حالته والاعتدال الصنفى بالقياس الى الخارج هو ما يكون لاثقا بصنف من نوع مقيسا الى أمر جنة سائر اصنافه وله عرض ذو طرفين هو أقل من العرض النوعي اذ هو بعض منه واذا خرج عنه لم يكن ذلك الصنف وبالقياس الى الداخل هو المزاج الواقع في حاق وسط هذا العرض وهو أليق الامر جنة الواقعة فيما بين طرفيه اذ به يكون حاله أجود فيما خلق لاجله ولا يكون حاصل الا لأعدل شخص منه في أعدل حالته سواء كان هذا الصنف أعدل الاصناف أولا والاعتدال الشخصي بالنسبة الى الخارج هو الذي يحتاج اليه الشخص في بقائه موجودا سليما وهو الاثاق به مقيسا الى أمر جنة سائر الأشخاص من صنفه وله أيضا عرض هو بعض من العرض الصنفى وبالنسبة الى الداخل هو ما يكون به الشخص على أجود حالته والاعتدال العضوى مقيسا الى الخارج ما يتعلق به وجود العضو سالما وهو الاثاق به دون أمر جنة سائر الاعضاء وله أيضا عرض الا أنه ليس بعضا من العرض الشخصي ومقيسا الى الداخل هو الذي ينبغي له حتى يكون على أحسن أحواله * ثم اعلم أنهم اتفقوا على أن أعدل الانواع أى أقربها بحسب المزاج الى الاعتدال الحقيقي نوع الانسان لانه متعلق النفس الناطقة التى هى أشرف وأكمل فلا بد أن يكون هو أشرف أى أقرب الى الوحدة وأبعد من الكثرة حتى يكون بالواحد المبدأ أنسب فيكون باقاضة الكمال أجدر واختلفوا في

(قوله الا انه ليس ربما من العرض الشخصي الخ) وذلك لان العرض الشخصي بل المروض المتقدمة مأخوذة باستبان مجموع البدن من حيث هو مجموع يستحيل أن يكون مزاج مجموع البدن مزاج عضو واحد ليتأمل ثم قالوا الخارج من هذا الاعتدال ينحصر أيضا في ثمانية لكن اعترض بأنه يمكن الخروج هنا بكيفيتين متضادتين ولا يلزم منه كونهما عابئين ومغلوبتين معا كإلى الخارج من الاعتدال الحقيقي ذلك لان الاعتبار هناك زيادة كل على الاخرى وهنا يكون الاعتبار الزيادة على القدر الاثاق بالمتزج والتفصيل موكول الى

أعدل الاصطاع بالنظر الى أوضاع العلويات فقال ابن سينا سكان خط الاستواء تشابه
أحوالهم من الحر والبرد لتساوى اليهم ونهارهم أمدافتنسكسرسورة كل واحدة من
هاتين الكيفيتين الحادتين منهما بما بالآخرى فيكون مزاجهم أقرب الى الاعتدال
الحقيقى (و) كثير من المتأخرين على أنهم سكان الاقليم الرابع (أعدل البقاع بحسب
أوضاع العلويات هو الاقليم الرابع عند الاكثرين) منهم لانهم أحسن ألوانا وأطول
قدودا وأجودا ذهانوا كرم خلافا لكل ذلك ينبع المزاج واعتداله وأعدل الأشخاص
أعدل شخص من أعدل صنف وأما أعدل الاعضاء فهو عندهم الجلد سيما الجلد
الذى للاغلة سيما الذى للسبابة ولذا حكم في الفرق بين الملوسات والخاصكم ينبغي
أن يكون متساوى الميل الى الطرفين ليحكم بالعدل (و) أقسام (المتزوج) ثلاثة

مطولات كتب الطب (قوله أقرب الى الاعتدال الحقيقى الخ) قد يقال تشابه
الاحوار بمعنى انه لا يطرأ عليهم تغير يعتد به ولا يلحقهم نكابة حر ولا برد لا يوجب
التقرب الى الاعتدال الحقيقى الذى هو تساوى الكيفيات لجواز أن يكون البالغ
في الحرارة والبرودة بحيث لا يطرأ عليه التغير ولا يلحقه النكابة لكونه مألوفاً بالحرارة
والبرودة (قوله وكل ذلك يتبع المزاج واعتداله الخ) كتب هنا حاشية هي هذه ورد
بأن ذلك تابع للاعتدال الضيق لا الحقيقى الذى كلامنا فيه وأجيب بأن مزاج الانسان
أقرب الى الاعتدال الحقيقى فان كان مزاج هؤلاء أكثر توفراً لما يبنى للزواج الانساني كان
أقرب اليه وأعدل اه أقول ان ذلك انما يفيد كونه تابعاً للزواج الانساني الذى له
اعتدال حقيقى أى قرب اليه وكذا اعتدال طبي وهذا ليس بصافي المقصود لجواز أن
يكون تبعية ذلك له لاعتداله الطبي لا الحقيقى والمقصود هذا قطعاً فانه دقيق ثم قد
يقال ان قلة الكمالات في خط الاستواء وكثرتها في الاقليم الرابع يجوز أن تكونا حادثتين
انما أسباب الارضية دون الاوضاع العلوية التى كلامنا فيها وقد يدفع بأن الحدس يشهد
ببطلان أن لا يوجد في خط الاستواء مع طول مسافته وفي الاقليم الرابع مع كثرة ببلاده

لانه (ان تحقق فيه مبدأ التغذية والتمية فاما مع تحقق مبدأ الحس والحركة)
الارادية (فهو الحيوان أولا) مع تحقق مبدأ الحس والحركة (فهو النبات والا)
يتحقق فيه مبدأ التغذية والتمية (فالمعدني) وانما اعتبر تحقق المبدأ المذكور اذا
قطع بعده في النبات والمعدني بل ربما يدعى الشعور والارادة للنبات لامارات مثل
ميل عروق الاشجار الى جهة الماء وميل أغصانها من جانب الموانع الى الفضاء
(وهو) أي المعدني (اما ذائب مع الانطراق) أي كونه قابلا لضرب المطر فبحيث
لا ينكسر ولا يتفرق (كالا جساد السبعة) الذهب والفضة والرصاص والاسرب
والحديد والنحاس والخارصيني قيل هو جوهر يشبه النحاس يتخذ منه المرايا (أو)
ذائب (مع الاشتعال كالكبريت أو) ذائب (يدونهما) أي الانطراق والاشتعال

بقعة خالية من الموانع الارضية وبلدة تكون أسبابها خالصة (قوله أولام تحقق
مبدأ الحس والحركة الخ) قد يقال يقتضى التعريف المستفاد من هذا للنبات بما
ليس فيه الحس والحركة من أجزاء الحيوان أو متولفاته كالظفر والعظم والشعر واللب
والعسل مع انه لم يعد نباتا بل يقتضى به حصر المتميز في الاقسام الثلاثة لان عدم
دخوله في الحيوان والمعدني ظاهر فاما لم يعد من النبات أيضا لم يتم المحصر المذكور
وأقول لئلا للنبات الذي لم يعد هذا منه هو المتعارف الذي اعتبر كونه نباتا من الارض
وأما مطلق النبات المفسر بما هو مستفاد من هذا التقسيم فلا شك في صدقه على مذكر
وعده منه بشهد بذلك قولهم نبات شعره وظفره ونحو ذلك وبعد فيه تأمل فلبأمل
(قوله اذ لا قطع بعده في النبات والمعدني الخ) وهذا ليس بعيد من قواعد الفلاسفة
فانهم ذهبوا الى أن تباعد الامزجة عن الاعتدال الحقيقى على التدرج حيث انفقوا
على ان من المعدني ما وصل الى أفق النبات ومن النبات ما وصل الى افق الحيوان كما يشير
اليه قوله صلى الله عليه وسلم أكرموا عمتكم النحلة الحديث (قوله أي كونه قابلا لضرب
الخ) وحقيقة الانطراق المقصود الجسم لا يتأصل به يعرض له في أجهاده من غير انفصال شيء
منه (قوله هو جوهر يشبه النحاس الخ) وذكر آخرون أنه لا يوجد في زماننا والذي

(كالزجاج ولما غير ذائب) إما (لفرط الرطوبة كالرثيق أو) لفرط (اليبوسة كالياقوت) والعلل والزجر جدد ونحو ذلك (و) بعد الفراغ عن المعدني شرع في النبات ترقيا من الأدنى إلى الأعلى فقال (يشارك النبات) لاختصاصه بزيادة اعتدال لا توجد في المعدني (الحيوان في الاحتياج إلى قوى طبيعية) سميت بهم بناء على أن الطبيعة تطلق على ما يفعل بغير إرادة (منها) القوة (الغاذية التي) لا يدمنها في بقاء الشخص مدة حياته (تحميل الغذاء إلى مشاكلة المتغذى) بدلًا لما يتصل عنه (وتخدمها) قوى أربع الأولى (الجاذبة) التي تجذب المحتاج إليه من الغذاء (و) الثانية (الماسكة)

يخضع منه المرأى مركب من الفلزات يسمى الحديد الصيني وليس بالخارصيني (قوله بزيادة اعتدال الخ) لما ذكر أن الأقرب إلى الاعتدال الحقيقي بحسب المزاج هو النوع الانساني فكل ما كان أقرب إليه كان أزيد اعتدالا وعلى ما كان أبعد كان أنقص (قوله بناء على ان الطبيعة تطلق الخ) فيكون نسبة القوى إليها نسبة العام إلى الخاص على أن القوة تطلق على مبدأ الفعل مطلقا وانما هذه الطبيعة بغير الإرادة لبيان التقابل بين هذه القوى والقوى الآتية التي فعلها مع الإرادة أصنى المدركة والحركة فتدبر (قوله لا يد منها في بقاء الشخص الخ) قلوا ان ظاهر كلام البعض مشعر بأنها نفس الهاضمة والبعض الآخر بأنها عبارة عن مجموع الأربعة الآتية التي عملها الجمهور وخوادم والمحققون على أنها خبرها كما هو صريح هذا المتن وحاصل ما عرفوا به بينها وبين الهاضمة أن الغاذية هي التي تصرف فيما حصل له كمال الاستعداد المحصل بفعل الهاضمة إلى أن تجعله جزءا بالفعل وهذا معنى إحالة الغذاء إلى مشاكلة المتغذى فيحينئذ يراد بالغذاء ما هو بالفعل وبالإحالة التغير في الجوهر والهاضمة هي التي تصرف فيما يرد على البدن من حين المضغ إلى أن يحصل له كمال الاستعداد أن يصير جزءا من المتغذى وهذا معنى إحالتها الغذاء إلى ما يليق بجوهر المتغذى فيراد بالغذاء حينئذ ما هو بالقوة كالعلم واختر المواردين على البدن وبالإحالة التفسير في الكيف فاهم (قوله التي تجذب المحتاج إليه الخ) وبدل على وجودها في المعدة حركة الغذاء من القسم إليها حركة

التي تمسك الغذاء المجذوب الى أن نهضمه الهاضمة (و) الثالثة (الهاضمة) التي تعدّ الغذاء لأن يصير جزءاً بالفعل (و) الرابعة (الدافعة) التي تدفع الغذاء المهياً للتغذية عضواً اليه وتدفع الفضل الغير الملائم له عنه ولولا دفعها لايام لم يخل شيء من الاعضاء عن أخلاط تفسده (وأولى مراتب الهضم) الذي هو فعل الهاضمة يعنى للهضم مراتب أربع أولاً (في المعدة وابتداءه في الفم) لاتصال سطحه بسطح المعدة (ثم في الكبد ثم في العروق ثم في الاعضاء) وهذه هي الثلاث الباقية (ومنها) أى من القوى الطبيعية (النامية) والقياس المنية لان فعل القوة هو الانعام والنأى انما هو الجسم وتسامح لا لزواج وبالجملة هي القوة (التي تدخل الغذاء) المهياً (في أجزاء الجسم)

صاعدة كما في البهائم والانسان المعلق برجليه فانها قسرية لكونها على خلاف الطبع وعدم الشعور من الغذاء المتحرك وليس القاسر أمراً من الخارج للقطع بانفتاحه ولا ارادة من الحيوان لوقوعها حيث لا ارادة كما اذا كان في الغذاء شدة أو عظم مثلاً فينقلب الى المعدة لقرط شوقها وان كنت تريد اخراجه من الفم ثم الاستدلال على وجودها في باقى الاعضاء أيضاً مذكور في المطولات (قوله التي تمسك الغذاء الخ) ويدل على وجودها ان الغذاء وان كان في غاية الرقة والسيلان يبقى في المعدة الى الانهضام وان المني مع اقترنائها الحركة الى السفلى يبقى في الرحم وكذا الدم في سائر الاعضاء (قوله تعد الغذاء الخ) ويدل على وجودها تغير الغذاء في المعدة وظهور طعم الحموضة في الجشاء ثم تمام الاستحالة ثم تبدل الصورة الى صور الاخلاط (قوله لان يصير جزءاً بالفعل الخ) هذه الصورة عمل الغذائية المتأخر عن الاعداد الذي هو فعل الهاضمة كما ظهر من سبق ولذا كانت الهاضمة من خواص الغذائية (قوله تدفع الغذاء الخ) ويدل على وجودها دفعها لما في المعدة عند التقيء بالتحرك الى فوق بحيث يحس بتحريك الاحشاء تبعاً لذلك وكذا دفعها لما في الامعاء بالاسهال وفي الرحم بوضع الجنين (قوله للهضم مراتب أربع الخ) والتفصيل كما قالوا هو أن الغذاء من ابتداء المضغ الى أن يصير جزءاً من العضو يمرض له في كل آن تغير واستحالة من غير أن يكون ذلك محصوراً في عدد لكن لما تطروا الى الغذاء والعضو المنفصل يظهر التنبيه الى غاية حصرها

فمنعه اليها (فيزيد في أقطاره) الثلاثة الطول والعرض والعمق (بنسبة طبيعية)
 أى نسبة تقه فيهما طبيعة الشخص الذي له تلك القوة الى غاية الشوق فيه فخرج
 الورم فانه ليس على النسبة الطبيعية والسمن لانه قد يكون بعد كمال النشوء أيضا
 كالورم وانما الاحتياج الى تلك القوة لتكميل الشخص ووصوله الى كماله (ومنها)

مرامه بذلك الاعتبار في أربع الأولى في المعدة والثانية في الكبد والثالثة في العروق
 والرابعة في الاعضاء وذلك لان هضم الغذاء اما ان لا يارسه خلع صورته وهو الذي به
 يتغير الى ان يصير كيلوسا وهو الهضم في المعدة وابتداء هذه المرتبة في القسم لان
 سطح ادم والمعدة متصل واحد فيعمل ما فيها هضما واحدا خلافا لمن جعلهما قسمين
 واما أن يلزمه خلخ الصورة فينبذ اما أن يلزم من كمال مصبه حصول الصورة العضوية
 وشبهه بها في المزاج أولا والثاني هو الكيلوسة الخلطية التي هي الهضم في الكبد
 والاول اما ان يصير به جزءا من العنوس وهو الهضم فيه والا فهو الهضم في العروق
 (قوله في اقطاره الثلاثة الخ) قد يقال فيد الاقطار الخ لاجراج الريادات الصنامية كما اذا
 عبرت سمعة من شكل الى آخر بحيث تنقص من واحد من أقطارها وتزيد في آخر منها
 ون ذلك زيادة فيها لكن ليست في جميع أقطارها واعترض بأنه كلام قليل الجدوى فان
 كازمنا انما هو في القوى الطبيعية مع أنه قد تكون الزيادة فيها في أقطارها الثلاثة كما
 اذا صممنا اليها عددا آخر ومزجناه بمجموعها (قوله والسمن الخ) قد يقال ان السمن
 خارج بقيد الاقطار لانه لا يزيد في الطول كما سبق ورد بالمنع والتحقيق أنه خارج بقيد
 النسبة الطبيعية كالورم لانه لا يدخل في جوهر الاعضاء الاصلية شيئا بل انما يدخل
 في الاجزاء المتولدة من الدم كاللحم والشحم قصهران السمن والورم مشتركان في انهما
 ليسا على النسبة الطبيعية ويتفرع عليه أنهما قد يكونان بعد كمال النشوء فاذا صنيع
 السارح « مدخله » كما ترى فيه اضطراب لا يخفى على الفطن فاعلم أن قيد مداخلة
 الاجزاء لاجراج التحلل بالمعنى الحقيقي الذي مر امره انبساط الجرم من غير أن يتوارد
 فيه جرد آخر وأما التحلل بالمعنى الآخر الذي سبق أيضا أعني انبساط الجسم بمداخلة
 اجزاء الهوائية مع أنه ليس واردا على المتنفس خارج لان المراد من الغذاء

القوة (المولدة التي) يحتاج اليها البقاء النوع وهي قوة (تحصل من الغذاء) بعد الهضم التام (ما يصلح) أن يكون (مبدأ) ومادة (لشخص آخر) من نوع المغذى (وتفصله) أى ما يصلح مبدأ (الى أجزاء مختلفة وتفيد هذه الهيات الاثنية به) والمحققون على أن هذه الافعال الثلاثة مستندة الى قوى ثلاث

الداخل هنا هو ما يكون من نوع التغذية على ما سبق تحقيقه في بحث النمو والتدبر في هذا يدفع ما أورد ههنا من أنا لانسلم حصول الزيادة في صورة التوالان الزيادة اما في الجسم الاصلى أو الوارد وكلاهما في حيز المنع لان كلا من الجسمين على حاله الذى قبل الورد فانيه أنه انضاف جسم الى جسم فنحصل مجموع أعظم من كل منهما وهذا المجموع لم يكن قبل صغيرا ثم عظم فلم يوارد العظم والصغر على موضوع واحد بعينه اذ الصغير أحد الجسمين المنقسمين ولم يصغر عظيما والعظيم هو المجموع ولم يكن صغيرا فلم يكن هناك جسم تام وحاصل الاندفاع هو أنه ليس المراد من زيادة المقدار وعظمه في النمو هو عروض المقدار الزائد على ما كان مقداره صغيرا بعينه فان ذلك على تقدير امكانه هو التخلل الحقيقي الخارج عما نحن فيه كما مر آنفا بل المراد هو تفرق اتصال أجزاء الجسم الاصلى بمخالطة الاجزاء الغذائية في مساهمها من غير ايلام فيكون المراد من الصغير حيث أنه هو عدم التفرق المذكور ولا شك في ورودهما بالحق المذكور على موضوع بعينه فلا اشكال فان قيل فعل المامية كاعلم اراد الغذاء الى العضو وتشبيهه والصباح به كالتأذية ما الفرق قلنا الفرق كما قالوا هو أن المامية تفعل هذه الافعال حيث يكون الوارد مساويا للتخلل والمامية تفعل ازيد مما تتخلل لنسأل (قوله من نوع التغذية الخ) الاولى ان يزيد عليه أو من جنسه لما يأتي قريبا فتبصر (قوله والمحققون الخ) تمرىض على المصنف بان ما صرح به من ان المولدة قوة واحدة يصدر عنها الافعال الثلاثة لا يلائم القاعدة المقررة بين الفلاسفة من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فالصحيح عندهم هو استناد تلك الافعال الى قوى ثلاث لا الى قوة واحدة ثم بين المصنف ذلك القوى بما حاصله ان الاولى تجذب الدم الى الانثيين

والمولدة اسم للقوى الثلاث (وقد يستند هذا) الفعل الاخير (الى) قوة (أخرى
تسمى مصورة) فبخص المولدة بالتحصيل والتفصيل (ثم) انهم (اضطر بواقى أن تعدد
هذه القوى) الطبيعية كلها (بالذات أو) بحضر (الحيثيات) والاعتبارات وما تقر
عندهم من أن أثر الواحد لا يكون الا واحدا فانما هو في الواحد من جميع الجهات
(و) اضطر بواقى أيضا (في أن الجامع للأجزاء والحافظ لها والمدير لها) أن يتم الشخص
ماذا فقبل الجامع لأجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس
الأم (و) أن يستعمل لتبول النفس ثم بعد ذلك وتنها تصبح حافظة له وجامعة لسائر
الأجزاء بطريق الإرادة الغداه وقيل الجامع للأجزاء نفس الوالدين والحافظ لذلك
الاجتماع

وتتصرف فيه الى ان يصير ميما ومبدا لشخص آخر من فرع جنسه كالبغل وتخص
باسم المصلحة والثابتة هي التي تتصرف في ذلك التي تفصل كقياته المزاجية وتزجها
تزيجات حسب كل عضو وعضو فتعين لكل مزاجا خاصا وتخص باسم المصلحة والغيرة
الارل وهذه تميز من المعيرة التي من حلة العاذية لها اما تكون قبل تلك وقبل حصول
البدن ومعضاته والبالغة هي التي تفيد تغير الأجزاء وتشكلها على مقادير وأوضاع فتأب
من صورته الخاصة به يدكمل وجود الأعضاء وتخص باسم المصورة ومحلها التي
أيضا ولكن كلام الفروم دد في ان المولدة اسم للقوى الثلاث جميعا أو للمصلحة وحدها
أولها والمصلحة هي التي (قوله والمولدة اسم للقوى الثلاث الخ) فيه أن سوف العبارة
قال على ان هذا أيضا سماه المحققون وليس كذلك فانه مع ما سبق آنفا من
التصريح بان كلامهم مسترد في ذلك ليس في قواعدهم ما يحقق ويؤيد كون المولدة
اسما لجميع القوى الثلاث لا بعضها فحيث كان الظاهر عدم التعرض لهذه التسمية أو
لتعريض سبيلها أيضا أمر تسمية البعض باسم المصنف ان قيل لعل
الشرح لا يذكرها مقصده التحويل فيها عليه المحققون بل استثنانا لبيان عدل قول
المصنف لا أثر أعني قوله وقد يستند هذا الخ بناء على ان المراد منه بيان تسمية

أولا القوة المصورة لبطن الجنين ثم نفسه الناطقة (وتحيد وافي كيفية صدور
الافعال المنقطة) المحكمة على النظام المخصوص (و) كيفية صدور (الصور)
العجيبة (والاشكال الغريبة) والالوان المختلفة (التي تشاهد في أنواع النبات
عن القوى الطبيعية) التي هي أعراض قائمة بالأعضاء لا يتصور لها قدرة وإرادة
وعلم (والتجوا آخر الى الخالق القدير) والحكيم الخبير * ثم انه أراد

البعض أغنى المصلحة والمصلحة بالمولدة وكون الفعل الأخير من قوة أخرى تسمى مصورة
قلت الظاهر انه ليس المراد من قول المصنف وقد يستند الخ ذلك حتى يكون عدلا للتسمية جميع
القوى بالمولدة بل هو عدل لسابق كلامه الدال على أن المولدة قوة واحدة يصدر عنها الانفعال
الثلاثة فيكون المراد من المولدة قوة يصدر عنها الفعلان الاولان أغنى التفصيل والتفصيل
فقط والفعل الأخير مستند الى قوة أخرى الخ يدل على ما ذكرنا ظاهر عبارة الشارح
الآتية حيث قال فخص المولدة بالتفصيل والتفصيل ولم يقل بالمصلحة والمصلحة فتأمل
جمعا (قوله القوة المصورة لبطن الجنين الخ) اعلم أن ههنا بحثا مشهورا هو أن الفلاسفة يجعلون
المولدة والمصورة وغيرهما وسائل للنفس وآلات لها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وغام
صور الأعضاء فالقول باستناد صور الأعضاء وحفظ اجتماع الأجزاء الى الصورة مسو
يحدث الآلة قبل ذي الآلة وبمعناها بنفسها من غير مستعمل اليها وهو باطل والجواب
بعد تسام أن النفس ليست بقديمة كما هو رأى بعض الفلاسفة ولا حادثة قبل حدوث
البطن كما هو رأى بعض الملائين هو ان ذلك لما يريد لو جعلت تلك القوة من قوى النفس
الناطقة للولود أما إذا جعلت من قوى النفس الحيوانية أو من قوى النفس الناطقة
لازم فلا يتيسر (بله) التحيوا (الخ) قل في شرح المقاصد أن انقوى بأن القوى
في مرتبة الوسائط والوسائل لا الفاعل بالموثرات والمؤثرات فمما مرر لحد الحشرات وال
لما يسه فقد قصدوا أن أقدر طبعه من انهم لم يعرف به حصول الاثر والاعيان
المنجي لهم حادثة الجاهل انظر رابع كر آخر اليه اعترفا بالآلة ذاتة بل حق
التأمل

بيان خواص الحيوان فقال (ويختص الحيوان بقوى نفسانية) نسبة الى النفس الحيوانية أو الناطقة لتكون تلك القوى في الانسان أكمل منها في سائر الحيوانات (مدركة ومحركة) احتيج اليهما الطلب النافع ودفع الضرر لان ذلك باذرا كهما والاعتدال على الحركة الى النافع وعن الضرر (فالمدركة) قد مها على الحركة لتكون الحركة تابعة للإرادة التابعة للإدراك (الخواص الظاهرة) باعتبار محالها أو مدرجاتها (والباطنة) لان الكلام في القوى المشتركة والقوى التطبيقية المدركة للكيانات مختصة بالانسان وقدم الظاهرة لظهورها وكونها متفقا عليها (فمن الظاهرة) قوة (اللس وهي قوة سارية في) جميع (البدن بها يدرك الحرارة

(قوله بيان خواص الحيوان الخ) بخلاف ما مر من القوى الطبيعية فلها مشتركة بين الحيوان والنبات وان كان اشتراكا بحسب المفهوم دون الحقيقة اذ صرحوا بأن غاذية الحيوان تختلف بالنوع غاذية النبات بل غاذية كل عضو تختلف غاذية عضو آخر (قوله لان الكلام في القوى المشتركة الخ) دفع لما يورد من ان القوى الحيوانية المخصوصة بالحيوان لا تنحصر في الخواص الظاهرة والباطنة بل ههنا قوة أخرى مخصوصة به وليست من تلك الخواص وهي القوة التطبيقية المدركة للكيانات وحاصل الدفع أن كلامنا في القوى المخصوصة بالحيوان المشتركة بين جميع أنواعه والتطبيقية مخصوصة بنوع منه وهو الانسان وسيأتي بيانها ان شاء الله تعالى (قوله لظهورها الخ) لما ان كل أحد يعيد من نفسه تلك الادراكات وتعلقها بما يخصها من الآلات وأما الباطنة فلا تثبت الا بالبرهان كما يأتي ثم قالوا الحق ان لا يجزم بانتاج قوة سادسة من الظاهرة أو الباطنة اذ الممكن قد لا يوجد لا تتفاء شرط من شرائط وجوده وأقول بل لا يجزم بعدم وجودها من الباطنة فافهم (قوله في جميع البدن الخ) الاولى في أكثر البدن كما عبر به الاستمر لما قالوا ان بعض الاعضاء كالكلبد والطحال والكلابة والعظم مما ليس فيه حس اللس على ما بين في محله ثم اعلم ان قوة اللس قد أثبتتها بعضهم للفلكيات أيضا زعموا منهم أنها من نوابع الحياة والافلاك حية عندهم فلها حسو ولس وردبان وجودها في الفلك تعطيل لانها لجذب الملازم ودفع المنافر والفلك

والبرودة) واليبوسة والرطوبة والملاسة والخشونة الى غير ذلك واحتياج الحيوان اليها أكثر من غيرها ولذلك كثيرا ما يبطل حس الذوق أو غيره ويبقى الحيوان حيوانا بخلاف هذه (ومنها) قوة (الذوق) وهو تال للسر في المنفعة بحيث يفعل ما به يتقوم البدن وهو اختيار الغذاء ويوافق في الاحتياج الى الملاسة (وهي قوة منبهة) أي منتشرة من شبه اذا نشره (في العصب المفروض على جرم اللسان به يدرك الطعوم) ولا بد من الرطوبة العذبة أي الخالية في نفسها عن الطعوم كلها (ومنها) قوة (الشم وهو قوة رائدة في مقدم الدماغ) كحلمى الندى (به يدرك الروائح بوصول الهواء) المتكيف بها الاقرب فالاقرب الى ما يجاور محل هذه القوة فتدركها (لأبأنفصال الاجزاء) عن ذى الرائحة كما زعم البعض وذلك لان المسك القليل يعطر مواضع كثيرة وبدون ذلك مدة بقاءه ولا يقل وزنه واحتج المخالف بوجهين الاول أن الحرارة تهيج الروائح وتشرها والبرد يخففها فدل ذلك على أن الشم بالتحليل

يتبع عليه ذلك لامتناع الكون والفساد عليه وفيه نظر لان وجودها لذلك يجوز أن يكون مخصوصا بالسفليات وأما في العلويات فلم لا يجوز أن يكون وجودها لغرض آخر كتلذذها بالملاسة فتأمل فالصحيح هو منع كونها من قوايع الحياة مطلقا وأما القول بوجودها لمنصريات كما ذهب اليه بعض مما لا يصحني اليه (قوله بخلاف هذه) أي قوة اللس فقالوا هي في الحيوان بمنزلة الغازية في النبات (قوله ولا بد من الرطوبة العذبة الخ) واختلفوا في أنه توسط تلك الرطوبة بأن يخالطها أجزاء ذى الطعم فتنفذ بها في اللسان فتدرك حاسة الذوق بذلك أو بان تستحيل الرطوبة الى كيفية الطعوم وتقبل الطعم منه من غير مخالطة فعلى الاول تكون الرطوبة واسطة سهلة وصول جوهر المحسوس الى الحاسة فيكون احساس كفيته علامة الحاس المحسوس بلا واسطة وعلى الثانى يكون المحسوس بالحققة هو الرطوبة ويكون احساس كيفية الطعوم بواسطة الرطوبة (قوله بوصول الهواء الخ) ومن الاشراقين من يقول اننا عند اتصالنا بالفلكيات نشم منها روائح أطيب من المسك والغير لانهما لها غايتهما فاشتهط الشم بوجود الهواء

قلنا لا يجوز أن يكون ذلك لتأثير الحرارة في الهواء واعدادها بالاعتصاف بالرائحة
أولى الآلة واعدادها بالشم والثاني أن التفاحة تنزل من كثرة الشم فلاولأنه يتصلل
شيء منها لم يكن كذلك قلنا ذبولها من وصول النفس وكثرة اللس (ومنها) قوة
(السمع وهي قوة مودعة في عصب باطن الصماخ يدرك بها الاصوات بوصول الهواء)
الحامل للصوت الى ذلك العصب (ومنها) قوة (البصر وهي قوة مودعة في)
التجويف الذي في (ملتقى العصبين المجوفين) الناتئين من مقدم الدماغ المتقاربين
الى التلاقي (المفتقرتين) بعد التلاقي الى أن تتأديا (الى العينين) فتنفذ البني
الى العين اليمنى واليسرى الى اليسرى وقيل بالعكس (يدرك بها الالوان والاضواء)
أولا وبالذات وبتوسطها سائر المبصرات (اما بالانطباع) أى انطباع صورة المرقى
في العين (أو بخروج الشعاع) من العين على هيئة مخروط رأسه عند العين وقاعدته
عند المبصر (واسكل) من الانطباع وخروج الشعاع (أمارات فللاول) منهما
(أن) العين جسم مسقيل فورا في فان (نور العين مرئي) في الظلمة اذا حلك المنتبه
من النوم عينه (و) كل جسم كذلك اذا قابلته كيف ملون انطبع شجوه فيه فان
(انطباع الشج في القابل المقابل له وري) كما في المرآة وهذا انما يفيد انطباع
الشج في العين لا كون الابصار به (و) له أيضا (ان سائر الحواس) انما تدرك
بأن (يأتيها المحسوس) لا بأن يخرج منها شيء الى المحسوس فكذلك الابصار
ورد بأنه تمثيل بلا جامع (و) له أيضا (أن صورة الشمس قد تبقى زمانا في عين
من أطال النظر اليها ثم أعرض) عنها وما ذلك الا لانطباع ورد أيضا بأن
صورة المرقى باقية في الحس المشترك كما يأتي لافي الباصرة (والثاني) أى كون

وتكبه بالرائحة انما هو في العنصرات (قوله الحامل للصوت الخ) والقاتلون بأن
المكليات أصواتا عجيبة يتميز من سماعها الاذان كما حكى ذلك من أكبر الحكماء
الذين لا يحدون حدوث الصوت وسماعه بشرطين بالهواء الا ان العناصر كالسبح في الشم

الرؤية بخروج الشعاع (أن الرؤية تتفاوت بتفاوت الشعاع) فان من قل شعاع
بصره كان ادراكه للقريب أصح منه للبعيد لتفريق الشعاع في البعيد ومن كثر
شعاع بصره كان ادراكه للبعيد أصح لان الحركة في المسافة الطويلة تفيده رقة
وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال فلنا لو كان الشعاع طريق
الرؤية فكلما كان أكثر كانت الرؤية أصح فالرؤية الحاصلة بالحركة المذكورة
لا تكون سبباً لأصحية الرؤية بل تنافها (و) له أيضاً (انه يشاهد في الظلمة
انفصال النور من العين) واشراقه على الانف (و) انه يشاهد (عند تغميض العين
على السراج خطوط شعاعية) اتصلت بين العين والسراج فلنا هذا انما يكون
امارة على وجود شعاع ولا يفيد أن الابصار انما يكون بذلك كيف ولو كان كذلك
لوجب أن لا يرى المرئي الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وليس
كذلك لأننا كما قمنا العين أبصرناه بلا تفاوت في القريب والبعيد (وعندنا
الرؤية بمحض خلق الله) عند فتح العين ولا تسترط بشئ (وما يقال) هو قول

(قوله) الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الخ (يقال هذا انما يتم لو أريد بخروج
الشعاع تحركه حركة حقيقية وليس كذلك فان ذلك باطل سواء أريد من الشعاع ما هو
من قبيل الامراض أو ما هو جسم شعاعي يتحرك من العين الى المرئي أما الاول فلما
من امتناع انتقال الامراض وأما الثاني فلما ذكره الشارح « مد ظله » ولا
قائم بل بالمتناع أن يخرج من العين جسم فينبسط في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا
أطبق الجفن عاد اليها وابعده وان يتحرك الى جميع الجهات بلا قاصر وارادة وينفذ في
الافلاك ويغرقها فيرى الكواكب ولا يشوش بهبوب الرياح كدشوش الاصوات بها
وميلها بها وأيض لو كان كذلك لسلك رؤية مافي نحو الماء من جهة مسامه فيلزم أن
يرى مافي الخرف أكثر ممافي الماء لان مسام الخرف أكثر ويلزم أيضاً ان تكون الرؤية
بقدر المسام من غير أن يرى الشئ بمحموسه وكل ذلك باطل وأما اذا أريد به تحركه
حركة وهمية لاحقيقية فلا نسلم انهم يبنوا كونهم زهية بأن في آلة الابصار أجساماً

الفلاسفة وتبعهم المعتزلة (أنه يشترط في) صحة (الابصار بعد سلامة الحاسة
 و) بعد (القصء) الى الاحساس (وحضور المبصر) عند الرائي (كونه) أى
 المبصر (كثيفا) مانعان نفوذ الشعاع فيه والمراد أن يكون له عظم من الكثافة
 وان كان له لطافة ما كالزجاج فان مثله للطافته لا يحجب ما وراءه من الابصار
 ولكثافته يصير مرئيا (مضيا) اما من ذاته أو من غيره (مقابلا) للرأي (أوفى
 حكمه) كما في رؤية الانسان وجهه في المرآة (بلا حجاب) بين الرائي والمرئي (ولا
 افراط قرب) فان المبصر اذا قرب من البصر جسد ابطال الابصار (ولا) افراط
 (بعد) هذا يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وحسب عظم المرئي وضعفه واشراق
 لونه وكودته (ولا) افراط (صغرو لا) سبب (غلط) للرؤية فانا نجد انتفاء
 الرؤية عند انتفاء شئ من تلك الشروط (ممنوع) لجواز أن يخلق الله تعالى الرؤية
 بدون هذه الشروط وعدم الوقوع لا يدل على الامتناع (وكذا دعوى لزومها) أى
 الرؤية (عند) تحقق (تلك الشروط) ممنوعة اذ يمكن مع تحقق هذه الشروط أن
 لا يخلق الله تعالى الرؤية كما حجب أولياؤه من أعدائه في مواطن كثيرة قال في
 شرح المقاصد منهم من قال اشترط هذه الشروط انما هو عند تعلق النفس بالبدن
 هذا التعلق المخصوص أو كون الباصرة على هذا القدر من القوة لا على حد آخر
 فوجه كما في الآخرة هذا (ومن) الحواس (الباطنة) الثابتة بالدليل (الحس

شعاعية مضيئة تسمى بروح الباصرة ويرسم بها عند فتح العين بين العين والمرئي
 مخروط وهى زاوية صمد الجليدية وتحدث بها في انقابل المقابل أشعة وأضواء يتوهم
 من حدوثها حركتها من العين الى المرئي وتكون سببا لادراكه ولقوة تلك الاشعة فيما
 يحاذى مركز العين الذى هو غزلة الراوية لذلك المخروط تكون صورته فيه أظهر
 وادراكه له أقوى وأكمل فتدبر (قوله اذ يمكن مع تحقق الشروط أن لا الخ) وأورد عليه
 أنه لو جاز صدم الابصار مع تحقق هذه الشروط لحاز أن يكون بمصرتنا جبال شاعفة

المشترك وهي القوة التي يجتمع فيها صور المحسوسات) بالحواس الظاهرة التي يجد كل أحد من نفسه ادراكها وتعلقها بما يخصها من الآلات (بالتأدي اليها من طرق الحواس) الظاهرة (بدايل الحكم بالبعض) من المحسوسات بالحواس الظاهرة (على البعض) ايجاباً وأسلوباً كالحكم بأن هذا الماوس هو هذا الماوت فان الحاكم بالنسبة لا بد أن يحضر عنده الطرفان حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما وليس شئ من القوى الظاهرة كذلك فلا بد من قوة باطنة فان قيل الحاكم هو العقل قلنا ان مدرك الجزئيات عندهم ليس الا قوى جسمانية كما يأتي لكن يرد عليهم صحة الحكم بان زيدا انسان مع انه لا يمكن للقوى الجسمانية ادراك الكليات والمدرك للجزئى هو مدرك الكل والابطال أن الحاكم لا بد أن يحضر عنده الطرفان فان قيل الحاكم هو العقل لكنه يمتنع ارتسام صور المحسوسات فيه فوجب أن يكون هناك قوة جسمانية يرسم فيها موارها كلها حتى يتصور حضورها عنده قلنا الحضور عند العقل لا يجب أن يكون باجتماعها في قوة واحدة (و) بدليل (مشاهدة النائم والمرىض) على حسب مشاهدة الامور الموجودة (ماليس) وجوده (في

ورياض رائحة ونحن لانراها واللازم باطل وأجيب بأنه ان أريد باللازم امكان ذلك في نفسه فلا نسلم بطلانه وان أريد به تجويز العقل وقوعه بالفعل بحيث لا يكون اشتاؤه معلوماً فلا نسلم لزومه فان العلم بانتفاءه من العلوم القطعية العادية التي لاناسيها الاحتمالات العقلية (قوله قلنا الحضور عند العقل لا يجب أن يكون الخ) يعني سلماً لزوم حضور الطرفين عند الحاكم لكن لانسلم توقف ذلك على ارتسامهما في نفس الحاكم بل اعما يتوقف على ادراك الحاكم لهما وادراك الشئ لا حصر يحصل ولو بارتسامه في آله كما مر فليكن المحسوسان اللذان يحكم العقل بينهما مرتسمين في آيتين للعقل في راحة ولا بد في امتناع ذلك من دليل ثم ان الارتسام في محل هل يستلزم ادراك ذلك المحل لما ارتسم فيه أولاً فأمراً لئلا يصدد بياه ان قيل ان الحواس الظاهرة انما تكني للحكم النفس على الجزئيات في حال حضورها عندها وأما حال غيبتها فلا تكفى ضرورة عدم

الخارج) والارآها كل سليم الحس فهو في مدرك جسماني لان الجزئيات لا يدركها
 إلا قوى جسمانية وليس حسا ظاهرا تعطله في النوم ولان الرائي ربما كان مغموض
 العين فوجب أن يكون حسا باطنا هذا ولا يخفى ما فيه (و) بدليل (مشاهدة
 القطرة النازلة خطا مستقيما و) مشاهدة (الشعلة الجواله) الدائرة بسرعة (دائرة)
 وليس ذلك في الخارج من القوى المدركة فهو في الحس وليس في الباصرة لانها انما
 تدرك الشيء حيث هو حتى اذا زال عن مكانه لم تدركه فيه بل في مكان آخر فهو في قوة
 أخرى سوى الباصرة وليست النفس لاستحالة كونها محلها لمقدار فهي قوة
 جسمانية باطنة وفيه نظر لجواز أن يكون ذلك لارتسامه في الباصرة وقولكم

ارتسامها فيها حيث شد القطع بأنه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة أو مافي حكمها
 وكذا فيما عدا البصر فلا بد من حاسة باطنة تجتمع فيها صور المحسوسات عند غيبتها
 أجيب بأن هذا إما يوجب أن يكون لكل حس ظاهر حس باطن وأما أن ذلك الباطن
 يلزم ان يجتمع فيه صور المحسوسات فلا كذا في شرح المقاصد (أقول) استلزام ما ذكر
 أن يكون لكل ظاهر باطن ممنوع أيضا لم لا يجوز أن يكون ارتسام المحسوسات في الحواس
 الظاهرة حالة حضورها كافي في ادراك النفس لها مطلقا سواء في حضورها أو غيبتها
 بأن يكون ذلك الارتسام آلة للادراك حال الحضور ومعدا حال الغيبة فليتأمل وأيضا
 لأنسلم انتفاء الارتسام فيها عند غيبة ما ارتسم فيها عنها فما في شرح المقاصد من
 منع ذلك مكابرة فله اذا جاز بقاء الارتسام عند غيبة الارتسام في الحس الباطن كما
 قالوا به كان البقاء في الحس الطاهر أولى ويكون التفاوت في حالة الحضور والغيبة
 بسبب الارتسام وضعفه كما قالوا بذلك في الطاهر والباطن على ما يشبه اليه الشارح
 (قوله ولا يخفى ما فيه الخ) لعله إشارة الى أن مبنى ذلك على أصلهم الذي هو أن صور
 المحسوسات لا ترسم في النفس وهو في حيز الميع على ملبأقي (قوله حتى اذا زال عن
 مكانه لم تدركه الخ) ان أراد انه لا يبقى صورة المدركة في ذلك المكان مرسمة في
 الباصرة في الزمان الثاني فهو أول النزاع وفي حيز المنع كما مر قريبا وان أراد انها
 لا تبقى عند ارتسام صورة المدركة في المكان الآخر لاستلزامه كونه في مكانين

انها لا تدرك الشيء الا حيث هو ممنوع اذا لا دليل عليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد العلم لم لا يجوز أن ينطبع فيها صورة الجسم في حيز وقبل انحاءها عنها ينطبع فيها صورة في حيز آخر واذا اجتمعت الصورتان فيها شعرت بهما معا على انها صورة واحدة لشيء واحد تمتد على الاستقامة أو الاستدارة وأيضا ارتسامه مقداري النفس انما يستحيل اذا كان حاول الصورة فيها كحلول الاعراض في محالها وهو ممنوع (و) منها (الخيال وهي) القوة (التي تحفظ صور المحسوسات) المرسمة في الحس المشترك اذا غابت عن الحواس الظاهرة واحتيج الى الحفظ لحفظ النظام فانا اذا ابصرنا الشيء ثانيا لم نعرف أنه هو المبصر أولا ما حصل التمييز بين الضار والنافع (بدليل انها) أي صور المحسوسات (تزلو عن الحس المشترك لابل الكلية) بحيث تحتاج الى احساس جديد (كافي للقيام بل مع سهولة الاستحضار) بادنى التفات كافي الذهول فلو لا انها مخزونة في قوة أخرى يستحضرها الحس المشترك من جهة ما بقي فرق بين الذهول والنسيان واعترض بأنه يجوز أن لا تكون محفوظة الا في الحس المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول

فممنوع أيضا لما مر انه لا تناقض بين ادراك الشيء في هذا المكان وادراكه في ذلك المكان ولو في زمان واحد اذا كان بطريقين التصور انما التناقض في الادراكين اذا كان بطريقين التصديق وان أراد امتناع الصورتين في محل واحد فهو قياس الصور على الموجودات الخارجية وهو قياس مع الفارق وهذا الشق الاخير من الرد يدور على الذي يلازم قوله الآتي في بيان وجه النظر أعني قوله لم لا يجوز أن ينطبع فيها صورة الجسم في حيز الخ فنفطنه (قوله واعترض بأنه يجوز أن لا تكون محفوظة الخ) وأقول يجوز أيضا أن لا تكون محفوظة الا في الحواس الظاهرة ويكون الادراك والذهول بالتفات النفس وعدمه ويكون العرف بين المشاهدة والخيال عائدا الى ما ذكره الشارح «مد ظله» أو الى قوة الارتسام وضعفه كما سبق منا وحسنه لا يثبت الاحتياج الى الحس المشترك فضلا عن الخيال فتدبر ثم انه قد استدلل على مغايرة الخيال للحس المشترك

بعدمه ويكون الفرق بين المشاهدة والتخيّل عائدا الى الحضور عند الحواس الظاهرة والغيبية عنها (و) منها (الوهم وهي القوة التي بها ادراك المعاني الجزئية) المتعلقة بالصور المحسوسة والمراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة كالعداوة الجزئية التي تدركها الشاة من الذئب فتهرب عنه والمحبة الجزئية التي تدركها السمكة من أمها فتقبل اليها فكون تلك المعاني جزئية دليل على مغايرة القوة المدركة لها للنفس بناء على انها لا تدرك الجزئيات مع وجود ادراكها في الحيوانات العجم كالحمار (و) منها (الحافظة لاحكام الوهم) كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرهما أن قوة القبول غير قوة الحفظ والحافظ للمعاني غير الحافظ للصور ويسميا قوم ذاكرة ذنبا الذي كراى ملاحظة المحفوظ بعد الذهول عنه (و) منها (المتصرف) التي (تتصرف في الصور)

بأن في تصور المحسوسات قبولا وحفظا وهما اثران فلا بد لهما من مبدأين لامتناع صدور الكثير من الواحد فالقبول من الحس المشترك والحفظ من الخيال واعترض بأن الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فلا بد من اجتماعهما في قوة واحدة فليتدبر (قوله دليل على مغايرة القوة المدركة لها للنفس الخ) وأيضا كون تلك المعاني بما لم تتأد من الحواس الظاهرة دليل على مغايرتها للحس المشترك لكن بقي الكلام في أن القوة الواحدة اذا جاز أن تكون مدركة لافراغ المحسوسات فلم لا يجوز أن تكون مدركة للمعاني المتعاقبة بها أيضا فليتأمل (قوله بناء على انها لا تدرك الجزئيات الخ) أقول امتناع ادراك النفس للجزئيات انما يتم لو ثبت ان ادراكها لها موقوف على ارتسامها فيها أما لو لم يتوقف عليه بل كفى فيه ارتسامها في آلائها أيضا فلا على ان امتناع ارتسام الجزئيات في النفس في حيز المنع أيضا كما سيأتي لكن هذا لا يضر بما نحن بصدد من مغايرة قوة الوهم للنفس وأيضا يبقى الاشكال بما ذكره الشارح « مد ظله » بقوله مع وجود ادراكها في الحيوانات العجم فتدبر جدا (قوله ووجه تغايرهما أن قوة القبول الخ) أقول وانت بما ألقينا اليك فيما سبق يمكنك المنع في هاتين المقدمتين فتبصر

المحسوسة (والمعاني) الجزئية المنترزة منها بالتركيب تارة والتفصيل أخرى مثل
 انسان ذى رأسين وانسان عديم الرأس وحيوان نصفه انسان ونصفه فرس وتصور
 العدو وصديقاً والعكس (و) هذه القوة (تسمى باعتبار استعمال العقل) وحده
 أو مع الوهم (إياها مفكرة) باعتبار استعمال (الوهم) من غير تصرف عقلي (مخيلة)
 فان قيل كيف يستعملها الوهم في الصور المحسوسة مع انه غير مدرك لها أجيب
 بأن القوى الباطنة كالمرآة المتقابلة يتعكس الى كل ما ارتسم في الاخرى والوهم
 سلطان تلك القوى فلها تصرف في مدركاتها واستعمال ما هو آلة فيها بل لها تسلط
 على مدركات العاقلة فتنازعها وتحكم عليها فنحصرها للقوة العاقلة بحيث صارت
 مطاوعة لها فقد فاز فوزاً عظيماً (والمحل للحس المشترك مقدم البطن الاول من الدماغ
 والخيال مؤخره وللخيلة البطن الاوسط) منه (والوهم مقدم البطن الاخير) منه
 (والعاقلة مؤخره) وعلم ذلك (بدليل الاختلال) للعال (باختلال الحال) المذكورة
 فانه اذا تطرق آفة الى محل منها اختل فعسل القوة المخصوصة دون غيرها فلولاً
 الاختصاص لما كان كذلك (و) بعد الفراغ عن المدركة شرع في (الحركة) والمراد
 بها أعم من الفاعلة للحركة والباعثة عليها كما أن المدركة هي التي يكمل بها الادراك
 سواء كانت مدركة أو معينة في الادراك يدل على ذلك قوله (منها) قوة (شوقية)
 وهي لما (تبعث على جلب المنافع أو) على (دفع المضار وتسمى الاولى) الباعثة

(قوله بالتركيب تارة الخ) بأن تجعل صورة منضمة الى صورة أخرى أو تفصلها وتبزيما
 عنها وكذلك المعاني (قوله البطن الاوسط منه الخ) أقول لما بينوا أن البطن الاو ط
 اصغر البطون وان التصرف لها جهتها استعمال العقل واستعمال الوهم تناسب أن يكون
 ذلك البطن بمقدمه ومؤخره محلالها فقط (قوله فلولا الاختصاص لما كان الخ) قيل
 ما حاصله انه لا يفتنى صعوبة اثبات المقدمات الموردة في مقام اثبات تعدد ذلك وتعيين
 محالها وقد تقدمت الاشارة الى ذلك (قوله والمراد بها أعم من الفاعلة الخ) لم يبسط
 الكلام في القوى المحركة بسطها في المدركة لان المباحث الكلامية لاتعلق بهذه

على جلب المنافع (شهوية و) تسمى (الثانية) الباعثة على دفع المضار (غضبية ومنها) قوة (فاعلية بتبديد الأعصاب) وتقريب الأعضاء (الى جهة مبداها) كافي القبض) للبدن (أو) بتبديدها وتقريبها (الى خلاف جهته) أى مبداها (كافي البسط) لها

﴿مقالة في المجردات وفيها بحثان﴾

البحث (الأول في النفس وقسموها الى فلكية وانسانية) فانهم أثبتوا الافلاك أيضا نفوسا مجردة لتعقل الكليات وقوى جسمانية لتخيل الجبرثيات كالانسان (وقد تطلق) النفس (على مبدا آثار النبات أو الحيوان وتسمى) نفسا (نباتية أو

تعلقها بذلك ثم اعلم أن بعض هذه القوى قد تعقد في بعض أنواع الحيوان كالبحر في المقرب والخيال في القراشة وفي اختصاصه بحسب الخلقة كالأكله وبحسب العارض كن أصابه آفة أخلت ببعض ادراكه أو حركته (قوله فانهم أثبتوا الافلاك أيضا الخ) بناء على أن النفس هو الجوهر المجرد المتعاق بالبدن تعلق التدبير والتصرف (قوله كالانسان الخ) ان قيل أثبتوا الافلاك مبدا الحس والحركة فهي حية عندهم وإذا ثبت لها النفس الناطقة المتعلقة بالكليات أيضا كانت اناسا حقيقة قلنا الانسان هو الحيوان الناطق فكل حيوان حي لكن لا يلزم أن يكون كل حيوانا اذ الحيوان كما سبق هو ما يكون فيه مع قوة الحس والحركة قوة التغذية والتنمية أيضا وأيضا المراد بتعقل الكليات في الانسان متوحدان العمل الهولاني والعقل بالملكة لا العقل بالفعل والمراد بالحس فيه ما هو بطريق الانفعال وارتسام المثال لا الحضور وأمر الفلكيات ليس كذلك كما قالوا فانهم (قوله وقد تطلق النفس الخ) قالوا من المركبات ماله صورة معدنية يتنصر عملها على حفظ المواد المتجمعة من (٣) الاستفسات المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميلها الى أمكنتها المتخالفة ومنها ماله صورة تسمى نفسا نباتية يصدر عنها مع حفظ المذكور جمع أجزاء أخرى واضافتها الى مواد المركب وصرفها

حيوانية) ثم اعلم انه اختلفت الكلمة في النفس الانسانية (والمتقدم رأى المتكلمين أن النفس الانسانية جسم) يخالف بالماهية للجسم الذي يتولد منه البدن (لطيف) حتى لذاته بخلاف البدن فان حياته بالعرض (سار في البدن) سريان الماء في الورد والنار في الفحم (لا يتبدل) ذاته (ولا يتحلل) أجزاؤه بقاؤه في البدن حياة وانتقاله عنه الى عالم الارواح موت (أو الاجزاء الاصلية التي لاتقوم الحياة

في وجوه التغذية والتنمية والتوليد ومنها ماله صورة تسمى نفسا حيوانية يصدر عنها مع الحفظ والانفعال المذكورة الحس والحركة الارادية ومنها ماله نفس مجردة يصدر عنها مع جميع ماذكر النطق وما يتبعه ثم هذه النفس في الانسان هل هي عبارة عن صورته النوعية التي بها يتم جسما خاصا أو أمر وراء صورته النوعية وبعد تمام الانسان بتلك الصورة يتعلق هذا الأمر به فيه تردد ويرجع الثاني أمور مذكورة في المطولات منها التقييد بكونها مجردة فتفطن جدا ثم ان النفس قد تطلق على ما يشمل النباتية والحيوانية والانسانية وتفسر حينئذ بأنها كمال أول لجسم طبيعي الى ذى حياة بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل النوع به في ذاته كهيئة السيف للعديد ويسمى كمالا ثانيا فان قيل قد سبق أن الحركة كمال أول فلما نعم لكن بالنظر الى ماهو بالقوة فانها أول ما يحصل بعد ما لم يكن كما مر وأما بالنظر الى ذات الجسم فكما كان والمراد بالطبيعي ما يقابل الصناعات والآلى ما يكون له قوى وآلات كالغاذية والنامية ونحوهما فخرج بالاول الكمال الثاني وبالجسم كمال المجردات والاعراض والطبيعي هيئات المركبات الصناعية والآلى صور البسائط والمعدنيات والقيود الاخيرة ومعناه أن يكون بحيث يمكن أن يصدر عنه بعض أفعال الاحياء وان لم يتوقف على الحياة لاجمعها لئلا يخرج النفس النباتية والحيوانية النفوس العاكية فان جميع ما يصدر عنها من التحولات والحركات التي هي من أفعال الحياة تكون دائما وبالقسم بخصلاف أفعال النبات والحيوان من التغذية وتوليد المثل والحركة والنطق فانها ليست دائما وبالفعل بل بالقوة تتدبره (قوله) يخالف بالماهية (الح) فانه نوراني علوي خفيف والجسم الذي يتولد عنه البدن ظلمي في سقلى ثقيل (قوله حتى لذاته الح) أى الحياة متعلقة به أولا وبالذات وبالبدن ثانيا وبالعرض

وأقل منها) الباقية من أول العمر الى آخره كما ذهب اليه كثير منهم (و) المعتمد (من رأى
أفلاسة وبه بعض المتكلمين أنها جوهر مجرد) في ذاته، متصرف في البدن لنا) في
اثبات أنها جسم (وجوه أحدها) أن المدرك للكميات وهو النفس بعينه المدرك
للجزئيات (أنا نحكم) بالكمي (على الجزئي) كقولنا زيد انسان والحاكم بين
الشئين لا بد أن يتصورهما (ومدرك الجزئي منها هو الجسم ليس إلا) لانا نعلم بالضرورة
أنا إذا مسنا النار كان المدرك لحرارتها هو العضو واللامس ولان غير الانسان من
الحيوانات الجسم يدرك الجزئيات مع الاتفاق على عدم اثبات النفوس المجردة لها
والقول بأن المدرك هو النفس لكن للكميات بالذات وللجزئيات بواسطة العضو يدفعه
أنه يلزم إما اثبات النفوس المجردة لسائر الحيوانات وإما جعل احساساتها القوي
والاعضاء واحساسات الانسان للنفس بواسطة القطع بعدم التفاوت (والثاني)
أن كل واحد منا يعلم قطعاً (أن المشار اليه بأنا هو معنى النفس يتصف باوصاف

(قوله من أول العمر الى آخره الخ) ولعل منها عجب الذنب الذي لا يبلى بعد الموت
كما في الحديث وذنب بعضهم الى أنها أجسام لطيفة متكوّنة في القلب سارية الى
الاعضاء من طريق الشرايين أو متكوّنة في الدماغ نافذة في الاعصاب الناتئة منه الى
البدن (قوله مجرد في ذاته الخ) أي لا في فعله فاعلم متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف
وقالوا ان متعلقه أولاً بالذات هو الروح المتكون في الجوف الأيسر من القلب وهذا
مذهب جمهورهم القائلين بأن النفس في الانسان جوهر مجرد وراء الصورة النوعية
(قوله وللجزئيات بواسطة العضو الخ) ويلزم أن لا يعمل العضو حينئذ مدركاً أصلاً
والالزم الإدراك مرتين وهو ظاهر البطلان بحكم الوجدان (قوله يدفعه الخ) أقول لم
لا يجوز أن يكون المدرك في الانسان وغيره من الحيوانات هو النفس بواسطة الآلات
لكن الانسان لما كان مدركاً للكميات أيضاً كانت نفسه مجردة بخلاف غيره من
الحيوانات فله لما لم يدرك سوى الجزئيات لا دليل على كون نفسه مجردة فلم يتم قوله
يلزم اما اثبات الخ وقوله وإما جعل احساساتها الخ فتبصر طه دقيق

الجسم) كالقيام والقعود والاكل والشرب ونحو ذلك من خواص الاجسام وردت بان المشار اليه بانا وان كان هو النفس على الحقيقة لكن كثيرا ما يشار به الى البدن ايضا لشدته ما بينهما من التعلق (الثالث) من الوجوه (أن نسبة المجرد الى الابدان على السواء فيجوز أن ينتقل) من بدن الى آخر (فلا) يصح أن (يقطع بان زيدا الآن هو الذي كان) بالامس ورد بانا لان سلم أن نسبتها الى الابدان على السواء بل لكل نفس بدن لا يابق بمزاجه الا تلك النفس الفاضلة بحسب استعدادها الحاصل باعتداله الخاص (الرابع) طواهر النصوص (من الكتاب والسنة الدالة على أنها تبقى بعد خراب البدن وتتصف بما هو من خواص الاجسام كالدخول في الدار لكننا نحتمل التأويل وكونها على طريق التمثيل (احتجوا) أي القائلون بتجردها (بوجوه أحدها أنها بتعقلها) وتصورها (تكون محلا ليس بمادى) كالجواهر المجردة وان لم نقل بوجودها في الخارج إذ ربما يعقل شئ فيحكم بأنه موجود أو ليس بموجود مع امتناع حلول صورة المجرد في المادى (و) لما (لا) يكون (لذى وضع ومقدار) كالمعاني الكلية وان كانت للماديات فانها تمتنع اختصاصها بشئ من

(قوله يشار به الى البدن الخ) يعنى أن لفظة أنا في قولك أنا قائم أو قاعد مثلا ليس مستعملا في معناه الحقيقى أعنى النفس بل استعمل مجازا لقويا في البدن هذا ويمكن أن يرد أيضا بأن المشار اليه بانا في ذلك القول وان كان هو النفس لكن يجوز أن يكون وصفه بالقيام والقعود وهما وصفا محال التعلق أعنى البدن فيكون هنا مجاز في الاسناد فافهم (قوله كالدخول في الدار الخ) هكذا رأينا نسخ النسخ لكن المذكر في شرح المقاصد هو البار بالنون لا الدار بالدال حيث قال فيه كالدخول في النار وعرضها عليها والوقوف حول الجنابة وكونها في قناديل أو حوف طيور خضر اه فافهم وقد يستدل على كونها جسما بأنه لا دليل على تجردها فيجب أن لا تكون مجردة من الشئ انما يثبت بالدليل وهذا الاستدلال مع ابتناؤه على المقدمة الضعيفة معارض بأنه لا دليل على كونها جسما فيجب أن لا تكون جسما

المقادير والاضاع والكيفيات وغير ذلك مما لا ينفك منه المادى فى الخارج والا
لم تكن كلية ومتناولة لما ليس له ذلك فلو لم تكن النفس مجردة لما كانت عاقلة للكميات
لان الحلول فى المادى يستلزم الاختصاص بشئ من المقادير والاضاع (و) لما
(لا) يكون؛ (قابل للانقسام) كلو حدة والنقطة وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال
فلو لم تكن النفس مجردة لم تكن محلاً لذلك والجواب أن مبنى ذلك على مقدمات غير
مسلمة منها أن تعقل الشئ بحلول صورته فى العاقل لم لا يجوز أن يكون مجرد اضافة
بين العاقل والمعقول ومنها أن النفس لو لم تكن مجردة لكانت منقسمة لم لا يجوز
أن تكون جوهر غير منقسم كالجزء الذى لا يتجزأ ومنها أن الشئ اذا كان مجردا
كانت صورته الادراكية مجردة تمتنع حلولها فى المادى ومنها أن الحال فيه له مقدار
وشكل ووضع معين يجب أن يكون متصفافها لم لا يجوز أن تكون كالحركة الحالية فى
الجسم الابيض ولا تنصف بالبياض ومنها أن الشئ اذا لم يقبل الانقسام

(قوله وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال الخ) أى فيما اذا كان الحلول لذات المحل
كبحلول السواد والحركة والمقدار فى الجسم بخلاف ما اذا كان الحلول لعارض يلحق المحل
كبحلول النقطة فى الخط لنهاية والشكل فى السطح لكونه دانهاية والوحدة فى الاجزاء
لعارض الاجتماع فان انقسام المحل حيثئذ غير مستلزم لانقسام المحال (قوله لا بمجرد
اصافة بين العاقل الخ) كما عليه بعض المتكلمين (قوله لجواز أن يكون جوهرًا غير
منقسم كالجزء الخ) ان قيل المراد من المحرّد اما ما ليس بنى مقدار أو ما ليس بنى
مادة وعلى التقديرين لا نسلم أن الجزء الذى لا يتجزأ ليس مجرد قلنا المراد به ما ليس
بنى وضع والجزء بماله وضع حيثئذ كان الاولى أن يقول لجواز أن يكون جوهرًا
وضعيًا غير منقسم الخ بزيادة قيد الوضع كما فى شرح المقاصد فليتأمل (قوله يمتنع
حلولها فى المادى الخ) لم لا يجوز أن تكون حالة فيه لها مقدار ووضع من حيث الحلول
فيه وإن كانت فى نفسها غير مختصة بشئ من الاوضاع والمقادير وأيضاً قد تقرر

كانت صورته الحاصلة في العاقلة كذلك (والثاني) أن النفس متصف بصفة لا توجد
للماديات وكل ما هو كذلك مجرد بيان الصغرى (أنها تدرك ذاتها ولا تنها وأدراكها
ولا تضعف بكثرة الأفعال) والأدراكات بل ربما تصير أقوى وأقدر على الإدراك
(ولا) تضعف أيضا (بضعف الأعضاء ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك) يشهد
بذلك التجربة ورد بجواز أن تكون العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون
الجميع مادية (الثالث) من وجود مجردها (أن القوة العاقلة لو كانت في جسم)
سواء كانت في جميع البدن أو بعض أعضائه لكانت إما عاقلة لذلك الجسم دائما
أو غير عاقلة له دائما إما أن يكفي في تعقله حضوره بنفسه عندها أولا (فان كفى

أن صورة الشيء قد تخالفه في كثير من الأحكام (قوله كانت صورة الحاصلة في
العاقلة الخ) لم لا يجوز أن تكون منقسمة بانقسام المحل العاقل مع كونها غير منقسمة
لذاتها بل لحلها في منقسم وأيضا استلزام انقسام المحل لانقسام المحل إنما يكون لو
كان الحلول كحلل الأمراض في محلها وهو ممنوع في الصورة المتعلقة ولهذا يمكن أن
يجاب عما استدلل به على تجرد النفس حيث قالوا ان النفس لما أمكن فيها اجتماع
العاني يجمع اجتماعها في واحد من الأمور المادية كالضدين وكسادة من الصور
والاشكال المختلفة لزم أن تكون مجردة لامادية وقد يجاب عنه أيضا بأنه لم لا يجوز
أن تكون النفس مادية ويكون اجتماع تلك العاني والأمور فيها بقيام كل منها بحيز
منها وبالجملة قال في شرح المقاصد ما حمله أنه لا يخفى أن بعض المقدمات أقوى معامها
مما دلت عليه الجمة (قوله بل ربما يصير أقوى وأقدر الخ) وذلك لأن الأساس في
سن الانحطاط يكون أبجود تعقلا منه في سن الفهم لما حصل له من التمرن على الإدراك
واستحضار صور المدركات (قوله ورد بجواز أن تكون العاقلة الخ) ويجوز أن يكون
كلها متعاقبا بغير مخصوص من الصحة والمزاج يتق مع ضعف البدن أو منه فما بعضو
لا يلحقه الاختلال وبالجملة فالحكيم معترفون بأن الوجود المذكور على تجرد النفس
انضمامية لإبراهيمية (قوله لكانت اما عاقلة لذلك الخ) كتب في المحاشية واللازم باطل

في تعقله حضوره) بنفسه عندها (لم يقطع تعقله) لوجوب وجود العاقل عند تمام العلة (والا) يكف حضوره بنفسه بل يتوقف على حضور صورة منتزعة منه مطابقة للصورة الخارجية (لم يحصل) تعقله دائما (لامتناع تعدد الصورة لشيء واحد) واجتماعها في مادة واحدة لان الأشخاص المتعددة الماهية يتمتع تغيرها من غير تغير المواد وعلى تقدير كون العاقل في جسم اجتمعت الصور ان الخارجية لذلك الجسم والتي حصلت له بالتعقل فيه بخلاف ما اذا كانت النفس مجردة فان الخارجية حينئذ في الجسم والحاصلة له بالتعقل في النفس ورد باننا لنسلم الاجتماع لان قيام الاصلية بمادة الجسم والمنتزعة بالجسم نفسه

لان البدن وأعضائه مما يعقل تارة ويعقل أخرى (قوله واجتماعها في مادة واحدة الخ) حاصله أن النفس اذا كانت في جسم وفرض ادراكها لذلك الجسم بصورة منتزعة منه نزم أن يكون لذلك الجسم صورتان متعددتان واللازم باطل لان الصورتين هنا متماثلتان والمتماثلتان انما تتمايزان بتميز المحل وتعدد المحل هنا واحد هو الجسم الذي حل فيه النفس والصورة قائمة بتعدد صور مختلف ما اذا كانت النفس مجردة لافي جسم فلا يتمتع تعدد صور الجسم في ادراك النفس له لما بينه الشارح «مدخله» من ان محل صور متعدد حينئذ (قوله فيه الخ) أى في ذلك الجسم الذي حلت النفس فيه فهو متعلق بقوله اجتمعت الصورتان الخ لا يقال هذا لو تم انما يتم لو كانت النفس جوهرًا أو عرضًا حالا في الجسم اما لو كانت جسما لطيفا ساريا في جسم هو البدن كما هو رأى جمهور المتكلمين فلا لان الصورة الاصلية حالة في مادة البدن والمنتزعة في ذلك الجسم اللطيف فلا اجتماع للصورتين في محل واحد كما اذا كانت جبرها مجردا لاننا نقول ننقل الكلام حينئذ الى تعقله بجسم هو نفسه فلم المحذور المذكور فيعيبه لايجوز أن يقال معنى قول المن لو كانت في جسم انه لو كان جسمانيا أهم من أن تكون جسما أو حالا في جسم قبصر (قوله ورد الخ) منع على لزوم اتحاد المحل على تقدير كون النفس في الجسم بأنه لم لا يجوز أن يكون ادراكها له

ولولس فاعلمنا بمتنع الاجتماع من جهة ارتفاع التمايز والامتياز هنا بل لان إحدى
الصورتين موجودة بالوجود الخارجي والاخرى بالوجود العقلي على أننا لنسلم أنه لا بد في

بالصورة ولا يتنوع الصورتان في محل واحد بل تشمل الصورة الاصلية في مادة الجسم
وهيولاء والمنزعة في الجسم نفسه أى المركب من الهيولى والصورة فلا يقصد المحل فلا
يتمتع تعدد صور لكن ينبغي أن يعلم أن هذا متضمن لمنع تماثل الصورتين أيضا فان
الاصلية هي الصورة الجسمية التي هي جزء الجسم والمنزعة هي الصورة المطابقة
للجسم الذى هو كل بالنسبة الى الصورة الجسمية ولا شك في أنهما متمايزتان بالحقيقة
لان تماثلتات وبهذا يدفع الاشكال قريبا أيضا فافهم (قوله ولو سلم) أى لزوم
اجتماعهما في محل واحد ووجه التسليم هو أنهما صورتان لشيء واحد فكيف يجوز تعدد
عليهما (قوله فاعلمنا بمتنع الاجتماع الخ) تحرير هذا الكلام هو أن هذا في الحقيقة تقرير
يدفع به أيضا اشكال قوى يورد في هذا المقام هو أن الصورتين لكونهما لشيء
واحد يمتنع قيامهما بمحلين متمايزين ولكونهما متماثلتين يمتنع اجتماعهما في محل واحد
فكيف التوفيق وحاصل الدفع هو أناسلما أنهما متماثلتان لكن لانسلم امتناع اجتماع
المثلين في محل واحد مطلقا انما يتم ذلك لو لم يمايزا الا بالمحل اما اذا كانا تمايزين مع
قطع النظر منه كما هنا فان احدهما صورة خارجية والاخرى عقلية فلا مانع من
اجتماعهما في محل هذا هو التحرير الموافق لظاهر ما في شرح المقاصد هنا فليراجع
ثم أقول الظاهر بل التحقيق في تحرير هذا الوجه الثالث والد عليه أن يقال لا يخفى
اما ان يراد من احدى الصورتين الأزمنية للجسم على التقدير الثاني هو الصورة
الجسمية المقارنة لهيول الجسم ومن الاخرى الصورة العقلية المطابقة للجسم نفسه
ولا امتناع لتعدد الصورة على هذا الوجه سواء كانت النفس حالة في نى الصورة
أو مجردة اذ لا يلزم اجتماعهما في محل واحد بل احدهما في هيولى الجسم والاخرى في
الجسم نفسه أو في النفس المجردة ومعنى كونهما لشيء واحد هو أن احدهما جزؤه
والاخرى مطابقة له واما ان يراد من احدهما ماهية الشيء الموجودة في الواقع ومن
الاخرى ماهيته الموجودة في العقل فلا امتناع لتعددتهما أيضا مطلقا لان امتناع تعدد

الادراك من الصورة العقلية لم لا يجوز أن يكون مجرد اضافة بين العاقل والصورة الخارجية ولا يحتاج الى اتزان الصورة العقلية بل الى حصول شرائط تلك الاضافة (ثم النفوس متماثلة) أى متحدة في الماهية وهذا لازم على القول بأنها اجسام والاجسام متماثلة لا تختلف الا بالعوارض وأما القائلون بالتجرد فذهب جمهورهم الى انها متماثلة متحدة الماهية (لوحدة حدها) بالجواهر المجردة المتعلقة بالبدن والحد تمام الماهية ورتبان مجرد التعديد بحد واحد لا يوجب الوحدة النوعية اذا المعاني الجنسية أيضا كذلك كقولنا الحيوان جسم تام حساس متحرك بالارادة (وقيل) انها (متخالفة) بالماهية بمعنى انها جنس تحت كل نوع أفراد متحدة الماهية وأما معنى أن يكون كل فرد منها مخالفاً بالماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك

الماهية لشيء واحد اما هو اذا كان في وطء واحد واما أن يراد من احدهما الصورة الشخصية الموحدة في الخارج ومن الاخرى الموحدة في العقل فلا امتناع لذلك أيضا مطلقا ان قيل يلزم من كون النفس حالة في دى الصورة قيامها بمحمل واحد وهو تمتع قلنا اما يمتنع لو كان قيامها خارجيا وليس كذلك فان قيام الثانية عقلي اذا عرفت هذا عرفت ان قول الشارح لان الاشخاص المتحدة الماهية الخ ظاهر في الشق الاخير من شقوق التردد لكن قول المصنف في شرح المقاصد ما حاصله ان الحق هو ان الصورة الاصلية قائمة عادة الجسم والمترمة بالجسم نفسه كما صرح به الشارح أيضا طاهر في الشق الاول والحيلة تقرير الشارح « مد ظله » هنابل تقرير المصنف في شرح المقاصد لا يحصل من اضطراب فتقطعه فله من مطارح الادكياء (وله لا يوجب الوحدة البومية الخ) وان ادعى ان ذلك قول في جواب السؤال عما هو مر أى امزاد العصور فيلزم أن يكون نوعا « لما مجموع ل ربما يحتاج الى ضم محير جوهرى وقد يفتح أيضا على تماثلها بأنها متشاركة في كونها بعوضا بشرية فلو تخالفت بمصوب يميزه كانت من المركبات دون المجردات والجواب ان التركيب العقلي من الحس والفصل لا ينافي التعدد فتأمل (قوله خمس تحته أنواع الخ) واليه يشير

اثنتان منها بالحقيقة فلم يقل به فائق صريحاً كذا انقله المصنف عن أبي البركات
 (لاختلاف لوازمها) مثل الذكاء والبلادة والجنون والسخاء وغير ذلك واختلاف
 اللازم يستلزم اختلاف الملزوم ورد بجواز أن يكون ذلك لأسباب لا نطلع عليها
 (واتفقوا على أبديتها) لما يأتي (وقد يستدل بذلك على قدمها) لأنها لو كانت حادثة
 لم تكن أبدية لأن كل حادث قابل للعدم ضرورة كونه مسبوقاً بالعدم وقبولاً لعدم
 يناق الأبدية لأن معناها دوام الوجود فيما يستقبل ورد بأنه أن أريد أنه قابل لعدم
 اللاحق فنفس المدعى أو الاعم فلا يناق دوام الوجود لدوام العلة (وكذا) يستدل
 على دوامها (باستغنائها عن المحل) لأنها لو كانت حادثة لم تكن مجردة بل مادية لأن كل

(قوله فنفس المدعى الخ) وهو أنها لو كانت حادثة لم تكن أبدية لأن معنى عدم كونه
 أبدية أنها قابلة لعدم اللاحق اهـ مهـ

بقوله صلى الله عليه وسلم الناس معادن كعادن الذهب والعصاة (قوله لأسباب لا نطلع
 عليها الخ) أي للاختلاف ماهياتها (قوله قابل لعدم الخ) أي أريد بقوله لعدم إمكان عدمه
 مسلم سواء أريد العلم السابق أو اللاحق أو المطلق ضرورة أنه مسبوق بالعدم وإن
 السابق بالعدم دليل الإمكان لكن لا نسلم أن قوله بهذا المعنى يناق الأبدية إذ السابق
 لها هو عروض العلم وأيضاً ما ذكر في السرد من أن قبول عدم اللاحق نفس المدعى
 ممنوع إذ المدعى هو عروض العلم اللاحق لا أمكله وإن أريد بمول العلم مروضه
 وحديثه لا يخلو إما أن يراد بعدم السابق مسلم أيضاً كما يصرح به قوله ضرورة كونه
 الخ لكن عروض العلم السابق لا يناق أبديتها أيضاً كما هو ظاهر وإما أن يراد بعدم
 اللاحق مع أنه أول الرابع ممنوع ضرورة أن مسبقية سادات بالعدم لا تسلم عروض
 العلم اللاحق فيه كما هو واضح وإما أن يراد لاعم مسلم أيضاً لكن لا يناق الأبدية
 أيضاً كما يصرح به الشارح في صدر طوله. والجملة ما ذكر من هذا الاستدلال
 وارد وإن كان مذكوراً للمصنف في شرح المعاصد لا يرد من نوع احتلال على
 ما عرفت من سر

حادث مسبوق بالمادة وردبمع الملازمة لان كون كل حادث مسبوقاً بالمادة على تقدير تمامه لا يفيد لزوم مادة يحلها الحادث بل يحلها أو يتعلق بها وهذا لا ينافي تجرده في ذاته (وقد يستدل على حدوثها به) على تقدير قدمها (يلزم تعطيلها قبل البدن بخلاف ما بعد المفارقة) عنه (فإنها) تكون (في شغل شاغل) لانها اما متلذذة بكمالها أو متألصة برذائلها ووجهالاتها وردبمع تسليم أن لا تعطل في الوجود بان التردد لا كسباب الكمال شغل فلا تعطل (وبأنها) لو كانت قديمة فاما أن تكون في الازل واحدة أو متعددة لا يسيل الى الاول لانها (لواحدت) في الازل (استنع تعددها) بعد تعلق البدن لانه اما بالتجزى والانقسام المختص بماله مقدار فلا تكون مجردة أو يابطال النفس الاولى الواحدة القديمة وحدث الكثير فيلزم العدم على القديم مع لزوم المطلوب أعني حدوث النفوس المتعلقة بالبدان كما يلزم ذلك من الانقسام أيضاً (و) لا الى الثاني لانها (لوتعددت) في الازل (فتمايزها بالماهية أو لوازمها ينافي التماثل) وقد فرضت تماثلة (و) بما يحل فيها كالشعور بهويتها يستلزم الدور) لان ذلك انما يتصور بعد التمايز ليكون الحال في هذه مغاير للحال في تلك فتعطل التمايز به دور (و) تمايزها (بالعوارض المادية) انما يتصور (بان يكون قبل كل بدن بدن) لان اختلاف العوارض انما هو باختلاف

(قوله على تقدير تمامه الخ) اشارة الى المسح المذكور في بحث الامكان أوائل الكتاب (قوله وهذا لا ينافي تجرده في ذاته الخ) المشار اليه بهذا هو لزوم مادة يتعلق بها الحادث والزم للتردد بين الحلول والتعلق قبصر (قوله بعد تسليم أن لا تعطل الخ) وأن ليس للنفس قبل البدن احوالات وكالات وان لاتعلق لها بدن آخر (قوله كما يلزم ذلك من الانقسام الخ) كتب في الحاشية اذ على تقديره تزول الهوية الواحدة القديمة وتحدث هويتان مثلاً انه فقوله ذلك اشارة الى لزوم العدم على القديم وحدث النفس لكنه مبنى على أصلهم الذي مر في بحث الاتصال والانفصال فافهم (قوله وقد فرضت تماثلة الخ) يعنى أن الخصم يوافقنا في بطلان أن

المواد فان تعدد افراد النوع الواحد معلل ببقائه والاعراض المكتنفة به ومادة النفس هو البدن فتكون متعلقة قبل هذا البدن ببعد آخر وهم جرا وهذا (يستلزم التنازع) وانتقالها من بدن الى آخر (و) يستلزم ايضا (قدم الجسم) المتعلقة هي به في الازل وكلاهما باطل (ثم) ان كل نفس تعلم بالضرورة ان ليس معها في هذا البدن نفس أخرى تدبر أمره وأن ليس لها تدبير وتصرف في بدن آخر فتكون (هي مع الابدان على التساوي) ليس ابدن واحد الانفس واحدة ولا تتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد أما على سبيل الاجتماع فظاهر وأما على التبادل والانتقال من بدن الى آخر (ف) لانها (لوتعلقت قبل ذلك) البدن (ببدن آخر) انتقلت منه اليه (لتذكرت بعض احواله) لان الحفظ والعلم والتذكر من الصفات القائمة بجوهرها الذي لا يختلف باختلاف احوال البدن والادرم باطل واعترض بجمع الزوم وانما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن المنتقل منه شرطا ولا

لا يوجد نفسان متماثلان (قوله وكلاهما باطل) أما التنازع فلما يأتي قريبا واما قدم الجسم فلما سبق ان قيل لوضح ما ذكرتم لم عدم تمايزها بعد مفارقة الابدان واضمحلالها لانفناء العوارض المادية اجيب بأنه ممنوع لجواز أن يبقى تمايزها بما حصل لكل من خواصها التي لا توجد في الاخرى ثم اعترض على هذا الاستدلال بوجهين أحدهما أنا لانسلم بطلان كون كل فرد من أفراد النفس نوعا مختصرا في شخص اذ لم تقم حجة على بطلانه والساني أن اثبات حدوث النفس بهذا الدليل يوجب العور لابتنائه على بطلان التنازع وسيعلم أن العدة الوثقى في ابطاله مبنية على حدوث النفس فليتأمل (قوله تدبير وتصرف في بدن آخر الخ) أي مع تصرفها في بدنها فاهمهم (قوله أما على سبيل الاجتماع الخ) أي اجتماع نفسين في بدن واحد أو بدنين لنفس واحد فان كليهما باطل بحكم الضرورة كما سبق آتقا (قوله والادرم باطل الخ) قد منع بطلان تدكر بعض الاحوال فاني سمعت من بعض القائلين بالتنازع أن الانسان كثيرا ما يرى شيئا لم يره في هذا البدن وهو مؤمنان به بحيث يعتقد انه رآه مرة أخرى وما ذلك الا لانه رأى

الاستغراق في تدبير الآخر المنتقل اليه مافعا أو طول العهد منسيا (و) أيضا لو
تعلقت قبل ذلك ببدن آخر وانتقلت منه اليه (لا جمعت) في المنتقل اليه (نفسان)
منتقلة وحادثة (لان تمام المزاج) للبدن المنتقل اليه وحصول الاستعداد له
(يقضى حدود النفس) الاخرى من المبدأ القياض (لعموم الفيض)
واعترض بان ذلك مبني على حدود النفس وعلى كون الفاعل موجبا لا مختارا
وعلى كون المزاج مع الفاعل تمام العلة بحيث لا مانع أصلا والكل في حيز المنع ثم انه
يرد على الوجهين أنهما على تقدير تسليم مقدمتهما انما يدلان على أن النفس بعد
مفارقة البدن لا تنتقل الى آخر انساني ولا يدلان على انها لا تنتقل الى حيوان آخر من
البهائم أو السباع أو غير ذلك على ما جوزه بعض التناضحية وسماء نسخا ولا الى نبات
كما جوزه بعض آخر منهم وسماء فسخا ولا الى جاد على ما جوزه الآخرون وسموه
رسخا ولا الى جرم سماوي على ما يراه بعض الفلاسفة كما ذكره المصنف في شرح
المقاصد (وعلى غاية التناضحية أنه) لو لم تتعلق بالبدن لكانت معطلة (ولا تعطل في
الوجود) وكلتا القدمتين ممنوعتان كما مر (وان شأن النفوس) وما جبلت عليه
(الاستكمال) ولا استكمال للنفس الا بالتعلق لان ذلك شأنها والا كانت عقلا لانفسا
وربما نه رجحا كان الشيء طالبا للكمال ولا يحصل له لعدم الاسباب

في بدن آخر فلي تأمل (قوله والكل في حيز المنع الخ) وأيضا لم لا يجوز أن يكون المزاج
وحصول استعداد مقتضيا لتعلق النفس وان كانت بذاتها موجودة قبل حدوث ذلك
المزاج كما صرح في شرح المقاصد بقوله يجوز أن يكون المشروط بالمزاج تعلق النفس
بالبدن لا وجودها فانهم (قوله وعلى غاية التناضحية الخ) أي ليس للفرقة التناضحية
دليل يعتد به على معتقدهم وعية ما عسكوا به في ذلك انه الخ فظهر أن لفظة على من
تحرير النسخ يدل عليه صابة المقاصد حيث قال وعية متشبتهم الخ فتدبر (قوله لو لم
تعلق بالبدن الخ) أي يبدن آخر بعد المفارقة من بدنها (قوله ورد بأنه رجحا كان الخ)
بمعنى مسلما أن شأن النفس الاستكمال أي طالب الكمال لكن لانفسا أن طلب

ويكتفى في الامتياز أنها في حصول كمالها محتاجة الى البدن بخلاف العقل (وما ثبت
بالشرع من المسخ والحشر ليس من المتنازع) لأن المسخ هو أن تتبدل صور الابدان
والحشر هو أن تجتمع الاجزاء الاصلية بعد تفرقها في الدنيا النفوس والمتنازع هو
أن تتعلق النفوس بعدم مفارقتها الابدان بايدان أخرى في الدنيا للتسديد والتصرف
والاستكمال (وما يقال من أن النفوس الكاملة تتصل بعالم العقول (و) النفوس
(المتوسطة تتعلق) للاستكمال (بأجرام سماوية أو أشباح منالية) متوسطة
بين عالم العقل والحس (و) النفوس (الناقصة) تتعلق (بأبدان حيوانات تناسبها
فيما اكتسبت من الاخلاق (و) فيما (عمكنت) فيها (من الهيئات) معذبة بما يلحق
فيها من الهوان والذل مثلًا تتعلق نفس الحريص بالحشر والمحب بالطاوس
والشريد بالكلب وتكون (متدرجة في ذلك) بحسب الانواع والاشخاص أي
ترك بذنا الى بدن هو أدنى في تلك الهيئة المناسبة مثلًا تعدى نفس الحريص
من الحشر الى بدن هو أدنى في ذلك (الى أن تتخلص من الظلمات بمجرد حكاية) لا يدل
عليه دليل ثم النفوس سواء جعلناها مجردة أو مادية حادثة عندنا لكونها أثر
القادر المختار (والثابت بالشرع بقاؤها ووافق الحكاء) على ذلك (بناء

كمالها مشروط بتعلق البدن بل المشروط به حصول كمالها بالفعل وهو ليس من شأنها
حتى يتسع انفسا كما منها (قوله ويكتفى في الامتياز الخ) والحاصل أن امتيازها من
العقول ليس بأنها دائماً في حصول الكمال المحتاج الى البدن بل بأنها عند حصول
الكمال محتاجة الى البدن بخلاف العقول فإنها ليست محتاجة اليه أبداً (قوله لا يدل
عليه دليل الخ) وهؤلاء من أهل التنازع ينكرون المعاد الجسماني وكون الجنة والنار
داري ثواب وعقاب فيجعلون المعاد عبارة عن مفارقة الارواح من الابدان فقط والجنة
عبارة عن ابتهاج النفس بكمالها والنار عن تعلقها بأبدان حيوانات تناسبها على
مافصل وبعض المتبين منهم الى دين الاسلام يروجون هذا الرأي بعبارة مهذبة
واشارات مستعذبة ويصرفون اليه بعض الآيات الواردة في أحاديث النار اقتراف على

على استنادها الى القديم) إما (استقلالاً) فتكون أزلية وماثبت قدمه امتنع
عنده (أو بشرط حادث) كالمزاج فلا تكون أزلية لكنها أبدية لأن ذلك شرط
(في الحدوث دون البقاء) وعليه منع ظاهر (و) بناءً أيضاً على (أن قوة
الفناء والفساد (بمعنى امكانه الاستعدادى تقتصر الى محل) والنفس جوهر
بسيط محل البقاء بالفعل فيمتنع أن تكون بعينها محلاً لقوة الفناء لأن القابل يبقى
مع المقبول ومحال أن يكون الباقي بالفعل باقياً مع الفناء وانما ستر القوة
بلا مكان الاستعدادى لانها بمعنى الامكان الذاتى لا تقتضى وجود المحل فلا تغفل

فصل (١) لازع في أن مدرك الكليات من الانسان هو النفس وأما (مدرك
الجزئيات) على وجه كونها جزئيات فهو (عندنا) أيضاً (النفس لانها
الحكمة بها وعلمها) لأن ما يشير اليه كل أحد بقوله أنا هو معنى النفس يحكم بان هذا
الشخص من افراد الانسان وأنه ليس هذا الفرس وان هذا الصالح هو هذا

ان واجزاء على رسوله على ما هو داب الملاحدة والزنادقة ومن يعيرى جبراهم من مبتدعى
زماننا خلفهم الله ودمهم تدميراً وأوصلهم الى جهنم وساءت مصيراً (قوله لأن ذلك
شرط في الحدوث الخ) وذلك كما في المعدات (قوله وعليه منع ظاهر الخ) هو أنا
لأنه أن ذلك يستلزم البقاء غايته أنه لا ينافيه والمطلوب هو الاول (قوله ومحال
أن يكون الباقي الخ) فلا تكون النفس ولا تثنى من المجرعات قابلة للفناء والفساد
وانما يكون ذلك في الصور والامراض ويكون القابل فيها هي المادة الباقية (قوله
لا يقتضى وجود المحل الخ) لانه أمر اعتبارى بخلاف الامكان الاستعدادى فله وجودى
يقتضى محلاً كما سبق فان قيل قد سبق ان الحدوث أيضاً يقتضى مادة واذا كفت
المادة التي تتعلق بها النفس من غير حلول لحدوثها فلم تكف لقنائها أوجب بأن
استعداد نحو بدن الجنين بعالمه من اعتدال المزاج لأن يفيض عليه من المبدأ نفس مدبرة
معنى معقول وأما استعداده ببطلان ذلك الاعتدال لأن يعلم ذلك المدبر بالمرّة فعنى غير
معقول غايته أن يستعد بذلك لانعدام ما بينهما من العلاقة وهو لا يقتضى فناءه بالمرّة

الكاتب الى غير ذلك من الحكم بين الكلّي والجزئي أو بين الجزئيات والحاكم بين
 الشبثيين لا بد ان يدركهما (و) لان كل نفس تعلم بالضرورة أن (لها السمع
 والابصار) وان كانا باستعمال الآلة وهما ادراك الجزئيات (وعند الفلاسفة
 الحواس للقطع بان الابصار الباصرة) وأن السمع للسامعة والذوق للذائقة والشم
 للسامية واللسن للامسة (وأن آفتها) أي الباصرة (آفة له) أي الابصار وكذلك في الباقي
 بالتجربة فلو لم يكن مدرك الجزئيات الحواس لما كان الامر كذلك (و) للقطع بان
 ما يمنع ارتسامه في المجرد من أشياء ذوات أو ضاع ومقادير (كثيرا ما يقتضيل)
 فلا يكون مدركه النفس المجردة (والقول بانها) أي النفس (لا تدرك الجزئيات
 بالذات بل بالآلات) كما صرح به المتأخرون (يرفع النزاع) في ان المدرك لها هو النفس
 أو الحواس (الا أنه يقتضي أن لا يبقى ادراك الجزئيات عند فقد الآلات) ضرورة
 انتفاء المشروط بانتفاء الشرط (والشريعة بخلافه) فانها تجوز ادراك الجزئيات
 وان فقدت الحواس مع أن صورة الجزئي حينئذ إما ان تكون حاصلة في النفس
 المجردة فيلزم ارتسام ذى وضع ومقدار في المجرد عنهما أو لا بل تكون في الآلة فقط

ولعل قوله فلا تغفل اشارة الى هنا ولكن أقول فيه تأمل قليلا مل جدا (قوله فلا
 يكون مدركه النفس المجردة) لما سبق انه لا بد في الادراك على أصولهم من ارتسام
 المدرك في المدرك وارتسام ذوات المقادير والأوضاع في المجردات ممنوع قدسبر (قوله
 في أن المدرك لها هو النفس أو الخ) يعني يمكن حينئذ أن يقال أراد المتكلمون من
 اثبات ادراك النفس للجزئيات انها مدركة لها لانفسها بل بتوسط الآلات وأراد
 الفلاسفة من ثبتي ادراكها لها انها ليست مدركة لها بنفسها بل بتوسط الآلات
 فيرتفع النزاع بين الفريقين (قوله فلها تجوز ادراك الجزئيات الخ) أقول لم لا يجوز
 أن يكون المراد من ارتفاع النزاع بين الفريقين ارتفاعه في اثبات ادراك الجزئيات
 للنفس ونفيه عنها لارتفاع النزاع مطلقا فيثبت بجواز أن يبقى النزاع بينهما في المراد
 من الآلات المتوسطة بأن يريد الفلاسفة منها الأسباب والشروط الحقيقية التي

فلا بد من تحقيق أنه أية حالة تحصل للنفس حينئذ نسبها ادراكا وأنها ان كانت
 اضافة مخصوصة فلم لا يكتفى ذلك في ادراك الكليات من غير افتقار الى الصورة فتأمل
 فصل في بيان قوى النفس لفظ القوة كما يطلق على مبدأ التغيير والفعل
 كما ركذلك يطلق على مبدأ التغير والانفعال اذا عرفت هذا فاعلم أن (قوة النفس
 باعتبار) كونها مبدأ التغيرهاو (تأثرها من المبدأ الاستكمال) بالعلوم والادراكات
 (تسمى عقلا نظرياو) المشهور أن (مراتبه أربع) الاولى (العقل الهولاني الذي

(قوله فتأمل الخ) وجهه انه لا بد في الاضافة من وجود المضاف اليه والكليات
 لا وجود لها في الخارج فاذا لم تكن موجودة في الذهن لزم وجود الاضافة بدون المضاف
 اليه فافهم انه منه

يلزم انتفاء الشروط بانتفاها على قاعدتهم الواهية ويريد المتكلمون منها الاسباب
 والشروط العادية على أصلهم الصحيح فلا يكون حينئذ مخالفا للنسبسة المطهرة
 فتبصر (قوله فلا بد من تحقيق أنه أي حالة تحصل الخ) هذا حاصل اشكال قال
 المصنف في شرح المقاصد انه باق هنا وأقول يمكن الجواب عنه بأن الحالة التي لا بد
 منها للنفس عند الادراك هي حضور المدرك عندها وذلك لا يكون الا برتسام الصورة
 ضرورة أن حصول المدرك في حده ذاته من غير حضور صورته عند المدرك لا يكتفى
 في الادراك وهذه الحالة حاصلة النفس عند ادراكها للجزئيات أيضا لان الارتسام
 أعم من أن يكون في نفس النفس أو في آلائها والجزئيات المادية لا تمتنع ارتسامها
 في المجردات دون الماديات لزم في حضورها عند النفس ارتسامها في آلائها والكليات
 لا تمتنع ارتسامها في الماديات دون المجردات لزم في حضورها عندها ارتسامها في نفس
 النفس لافي آلائها فلم يلزم المحذور الذي هو ارتسام المادى في المجرد أو مكره
 ولا الالتجاء في حصول الادراك الى القول بالاضافة من غير ارتسام حتى يلزم التحكم
 في الفرق بين ادراك الكليات والجزئيات واعمل الامر بالتأمل للإشارة الى ما ذكر
 فتدبره فإنه لا تجبده لغيرنا (قوله والمشهور أن مراتبه الخ) وذلك لان النفس اما أن
 تكون لها قوة استعداد والاستعداد اما ضعيف فالعقل الهولاني أو متوسط فالعقل

شأنه الاستعداد المحض) للدراكت من غير حصول شئ منها بالفعل سميت بالهيولاني
تسبها بالهيولي الخالية في نفسها عن الصور القابلة هي لها (و) الثانية (العقل
بالمملكة الذي له استعداد) تحصيل (النظريات بحصول الضروريات) سميت بالمملكة
لأنها حصلت لها بسبب تلك الضروريات ملكة الانتقال الى النظريات وتختلف
مراتب الناس في ذلك اختلافا عظيما بحسب اختلاف درجات الاستعدادات
(و) الثالثة (العقل بالفعل الذي له التمكن في استحضار النظريات) متى شاء (من غير
افتقار الى) تجشم (كسب جديد) لكونها مكتسبة مخزونة تخضر بمجرّد الالتفات
سميت به لشدة قربه من الفعل (و) الرابعة (العقل المستفاد) من العقل الفعال الذي
يخرج نفوسنا من القوة الى مالها من الكمالات (الذي هو حضور النظريات عند
المشاهدة) بحيث لا تغيب أصلا (وباعتبار تأثيرها) عطف على قوله باعتبار تأثيرها
(في البدن للتكميل) أي تكميل جوهر البدن وان كان ذلك أيضا عائدا الى تكميل
النفس من جهة أن البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل (يسمى عقلا عليا وهي
قوة الاستنباط) بها يتمكن الانسان

للمملكة أوقوى فالعقل بالفعل وأن يكون لها قوة كمال فهي العقل المستفاد واختلفت
عباراتهم في أن المذكورات أسماي للاستعدادات والكمال أو للقوى التي هي مبادئها
أو للنفس باعتبار انصافها بها وبعبارة الصنف هنا صريحة في أن الثلاثة الاول اسم
للقوى والرابعة أسمى العقل المستفاد اسم لنفس الكمال حيث فسر بقوله حضور
التطبيقات الخ لا بعلمه فان الحضور فهنا نوع اضطراب فتسدير (قوله والثالثة الخ)
ما نقل من المواظف من أنه فسر بما فسر به الثانية مخالفا لعبارة القوم (قوله وان
كان ذلك أيضا عائدا الخ) أي وان كان تكميلها لجوهر البدن بتأثيرها فيه عائدا
الى تكميلها لنفسها فان البدن آلة وتكميل الآلة عائدا الى تكميل ذي الآلة
فإضافة التكميل الى النفس في قوله الى تكميل النفس إضافة المصدر الى المفعول
وإفاعل محذوف والطاهر من السياق أنه النفس أيضا كما صرحا به ولا يحصر في

من استنباط الصناعات (والتصرف) في موضوعاتها التي هي بمنزلة المواد كالخشب
للتجارة وغير المصالح التي يجب الاتيان بها عن المفاصل التي يجب الاجتناب عنها
(لانتظام أمر المعائن والمعاد) بذلك (ويتفرع على الاول) أي العقل النظري
(الحكمة النظرية المفسرة بمعرفة الاشياء) تصورا كانت أو تصديقا (كما هي) عليه
في نفس الامر فخرجت الجهليات المركبة (بقدر الطاقة البشرية) قيدها إما للاشعار
بأنه ليس المراد أن الحكمة معرفة جميع الاشياء كما يشعر به الجمع المحلى باللام بل
معرفة ما يقدر ما عليه البشر فان معرفة الجميع ليست في وسعه وإما للاشارة الى أنه
لا يلزم أن تكون تلك المعرفة واصله الى أعلى المراتب أعنى مرتبة حق اليقين بل
بقدر الطاقة واصله الى ذلك أم لا (و) يتفرع على (الثاني) العملي (الحكمة العملية
المفسرة بالقيام بالامور على ما ينبغي) أي على الوجه الذي يقتضيه العقل السليم
(كذلك) أي بقدر الطاقة البشرية والتقيده هنا كالقيود فيما سبق وفسروا
الحكمة على ما يشمل القسمين بأنها خروج النفس من القوة الى الفعل في كمالها
الممكن علما وعسلا لأنه لما كثر الخلاف في شأن الكمال وفي كون الاشياء كما هي
والامور على ما ينبغي لزم الاقتداء في ذلك بمن ثبت بالمجربات الباهرة أنه على هدى من
الله تعالى فكانت الحكمة الحقيقية هي الشريعة لكن لا بمعنى مجرد الاحكام
العملية بل بمعنى معرفة النفس ماله وما عليها والعمل بها على ما ذهب اليه أهل

اتحاد القائل والمقول لان التغاير الاعتباري كاف ويمكن أنه المبدأ الذي تأثرت منه
النفس ولا يبعد أن يقال ان لفظ أيضا يرجع هذا قدره فانه دقيق (قوله من استنباط
الصناعات الخ) المراد من هذا الاستنباط هو استخراجها العملي لالعلمي والالم يفيز
عن العقل النظري فيعني بذلك قوله والتصرف في موضوعاتها الخ عطف تفسير
للاستنباط ففهم (قوله أعلى المراتب الخ) فان مراتب اليقين ثلاث الاولى علم اليقين
والثانية عين اليقين والثالثة حق اليقين وهي أعلاها كما فصل في محله (قوله على
ما يشمل القسمين الخ) أفنى الحكمة النظرية والحكمة العملية بالتفسيرين السابقين

التحقيق من أن الحكمة المشار اليها بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا هو الفقه (ومن ههنا يقال ان الفقه اسم للعلم والعمل جميعا وقد) تقسم الحكمة المفسرة بمعرفة الاشياء كما هي الى النظرية والعملية و (يقال العملية) حينئذ (لمعرفة ما يتعلق باختيارنا) وقد رتبا ونهايتها العمل وتخصيص الخير ويقال النظرية لمعرفة غير ذلك ونهايتها ادراك الحق وكل منهما ينقسم بالقسمة الاولى الى ثلاثة أقسام فالنظرية الى الالهى والرياضى والطبيعى لانها ان كانت علما باحوال الموجودات من حيث التعلق بالمادة تصورا ووجودا فهو العلم الطبيعى أو وجودا لا تصورا فالرياضى كالجث عن الخطوط والسطوح وغير ذلك مما يتعلق بالمادة وبقتصر اليها فى الوجود دون التصور وان كان من حيث عدم التعلق بها لافى الوجود ولا فى التصور فالالهى ويسمى العلم الاعلى وما بعد الطبيعة كالجث عن الواجب والمجردات وما يتعلق بذلك والعملية الى علم تهذيب الاخلاق وعلم تدير المنزل وعلم سياسة المدن (ف) لانها (ان تعلقت باصلاح شخص) بانفراده (ف) علم (تهذيب الاخلاق أو) تعلقت باصلاح (أهل المنزل ف) علم (تدير المنزل أو) باصلاح (أهل المدينة ف) علم (سياسة المدن) ثم ان الخلق وهو ملكة يصدر عن النفس بسببها أفعال

(قوله وقد تقسم الحكمة المفسرة الخ) أى الحكمة النظرية المتفرعة من العقل النظرى المفسرة بمعرفة الاشياء والعلم بها على ما هي الخ (قوله الى النظرية والعملية الخ) العملية بالمعنى الاول عبارة عن الاقدام على الاعمال والقيام بها ومتفرعة عن العقل العملى سميت عملية للتفرع المذكور أو لكونها عبارة عن القيام بالاعمال بخلاف العمالية بهذا المعنى فانها عبارة عن معرفة الاعمال الاختيارية ومتفرعة من العقل النظرى سميت عملية لان غايتها العمل فهما متباينان وأما النظرية بكلا المعنيين فعبارة عن المعرفة لانها بالمعنى الاخير أخص منها بالمعنى الاول (قوله وكل منهما الخ) أى من النظرية والعملية بالمعنيين الاخيرين اللذين هما غنيمان من النظرية بالمعنى اعم السابق أعنى معرفة الاشياء الخ (قوله وما بعد الطبيعة) لتأخر عن الطبيعى فى آداب

بلاد وبه يمكن يكتب شيأ من غير أن يفكر في حرف حرف كما مر ينقسم الى فضيلة
 هي مبدأ الماهو لكل ورذيلة هي مبدأ الماهو نقصان والنفس الناطقة تحتاج في
 تدبير البدن الى ملكات وقوى ثلاث قوتها تعقل المحتاج اليه في التدبير وتسمى
 قوة عقلية ملكية وقوتها تجذب النافع للبدن وتسمى قوة شهوية بهيمية وقوتها تدفع
 بها الضار له وتسمى قوة غضبية سبعية ولكل من القوى الثلاث أوساط هي فضائل
 وأطراف هي رذائل ولكل من الفضائل والرذائل أصول وفروع (وأصول الاخلاق
 الفاضلة) التي هي الاوساط ثلاثة أحدها (اعتدال القوة الشهوية) البهيمية (وهي
 العفة و) ثانياً (اعتدال القوة) الغضبية (السبعية) (وهي الشجاعة و) ثالثاً (اعتدال
 القوة) (النطقية) الملكية (وهي الحكمة) التي هي ملكة يصدر عنها أفعال متوسطة
 بين أفعال الجورحة والعبادة فالحكمة بهذا المعنى غيرها بالمعنى السابق (ومجموعها
 العدالة) وهي أفضل من كل واحد من أجزائها الثلاثة لان الحكمة المفسرة بمعرفة
 الاشياء كما هي اذ لا يكال أشرف من معرفة الله تعالى وصفاته والاطلاع على حقائق
 مخلوقاته وأحوالها وليست بهذا المعنى داخلية في العدالة (ولكل منها) أي من

التعليم والتعلم ويسمى ما قبل الطبعه أيضا لتقدمه بشرف الموضوع (قوله أفعال
 متوسطة بين أفعال الجورحة الخ) المراد من الأفعال هنا الإدراكات كما يصرح به
 تفسيرها الأخير أعني قولهم كيفية راسخة هي مبدأ إدراك الحقائق والتمييز بين الصالح
 والامسد متوسطة بين الجورحة والماودة فتأمل (قوله فالحكمة بهذا المعنى غيرها الخ)
 ومغايرتها للحكمة العملية بمعنى القيام بالامور الخ والنظرية بمعنى معرفة الاشياء الخ
 ولطلق الحكمة بمعنى خروج النفس من القوة الى الفعل في كمالها الخ ظاهر وأما
 مغايرتها للنظرية بمعنى مبدأ معرفة الاشياء الخ فلانها أخص منها فتمصر ويحتمل أن
 هذه القوة النطقية هي المركبة التي سبق أنها تخص من بين أنواع الحيوان بالانسان
 لانها المدركة للكليات ثم اعلم أن ههنا فائدة ينبغي التنبيه عليها وهي أنهم ذكروا
 أن تظهر من النفوس الانسانية غرائب تنقسم على ثلاثة أقسام الاول ما يتعلق بأفعال

الاخلاق الفاضلة التي هي العفة والشجاعة والحكمة (طرفا فراط وتفریط هما
 وذيلة فللعفة الجود) الذي هو تفریط (والفجور) الذي هو افراط (والشجاعة الثور)
 الذي هو افراط (والجبن) الذي هو تفریط (والحكمة الجبرة) التي هي افراط
 (والغباء) التي هي تفریط وهذه الاطراف الستة أصول الرذائل وفروع كل من
 الفضائل والرذائل مذكورة في كتب الاخلاق

(البحث الثاني) من المقالة (في العقل احتجوا على وجوده بأن أول المخلوقات
 صادر عن البارئ تعالى وهو واحد من جميع الجهات والصادر عن الواحد لا يكون
 الا واحدا فأول المخلوقات (لا يجوز أن يكون جسم التركب) لما مر (ولا يجوز أيضا

النفس والثاني ما يتعلق بإدراكها حالة النوم والثالث ما يتعلق بإدراكها في اليقظة * بيان
 الاول هو أن للنفس كما مر تأثيرا في البدن كما للجواهر العالية المجردة في عالم الكون
 والفساد وليس ذلك التأثير في البدن مقصورا على جهة أنها منطبعة فيه بل هو لملافة
 عشقية بينهما أيضا فيجئ فلا يبعد أن يكون لها قوة تقوى بها على التأشير في بدن آخر
 أيضا في حيوان آخر بل في أجسام أخر لمناسبة لها ببدنها على وجه خاص فلا يبعد
 أن تقدر بها على تحريك وتسكين وتكثيف وتخفيف وتخليل يتبعها محب ورياح وصواعق
 وزلازل ويسبوح ماء وجريان عين ونحو ذلك وكذا على اهلاله بدن أو إزالة مرض أو
 دفع مؤذ أو غير ذلك ثم أمثال هذه اذا صدرت عن نفس شريفة فإن كانت مقرونة
 بدعوى النبوة مجزة والا فكرامة وقد تكون في بعض النفوس خاصية تحدث فيما أعجبها
 أذى ظاهرا وهو الاصابة بالعين وقد تستعين النفس في احداث تلك الغرائب بزاولة
 أعمال مخصوصة وهي السحر وقالوا لا تجتمع الا النفس الشريرة أو يقوى بعض الارواح
 وهو العزائم أو بالأجرام الفلكية وهي دعوة الكواكب أو بالسبب الرأصية وهي
 الحيل الهندسية أو بتمزج بعض القوى السماوية بالأرضية وهي الطامحات أو بالخواص
 العنصرية وهي التبريحات وقد يتركب بعض هذه مع بعض آخر كس لا يقال ونحوه
 * وبيان الثاني ان النفس لا تستغنى بالتفكر فيما تورد عليها المحاسن قبل تفرغ الاتصال

أن يكون (هوى أو صورة لازم) وجود كل منهما عند وجود الأخرى فلو كان أول
المخلوقات أحدهما لزم أن تكون هي فاعلة للأخرى والآخر وجود أحدهما بدون
الأخرى و (فاعلة أحدهما للأخرى) محال أما المادة فلا شأنها بالقبول بدون
الفعل وأما الصورة فلا شأنها لتكون فاعلة بمشاركتها للمادة فيلزم تقدم المادة على
نفسها (ولا عرضا لا فتقاردها إلى غير فاعله) أيضا لا امتناع وجوده بدون المحل فالمحل إما
مع أول الواجب فيلزم صدور الكثير أعني العرض والمحل عن الواحد الحقيقي وإما
للعرض فيلزم تقدم الشيء على نفسه (ولانفسا) أن أول المخلوقات يكون مستقلا
بإيجاد ما بعده و (انها لا تستقل بإيجاد ما بعدها) بل فعلها مشروط بالبدن فالبدن
لما مفعول الواجب فيلزم صدور الكثير عن الواحد أو النفس فيلزم تقدم الشيء
على نفسه فأول المخلوقات يجب أن يكون جوهر مجرد في ذاته وفعله وهو المعنى
من العقل (و) احتجوا عليه أيضا (بأن علة أول الأجسام لا بد أن تشمل على كثرة لثلاث
يتعدد اثر الواحد) الحقيقي فلا يكون الواجب علة لها (و) لا بد أيضا (أن يستغنى
في ذاته وفعله عن الجسم لثلاث يفيض إلى تقدم الشيء) وهو الجسم (على نفسه)

بالجواهر المجردة المالية لكن عنه ركود الحواس بسبب اختلاس الروح العامل لقوة
الحس في النوم قد تشمل النفس بذلك الجواهر وينطبع فيها مافي الجواهر من صور
الاشياء سيما ما هو لائق بتلك النفس من أحوالها وأحوال ما يقرب منها من الأهل
والولد والمال والبلد وتلك الصور قد تكون جزئية في نفسها وقد تكون كلية تخيلها
التخيلة بصور جزئية ثم تفتقل من الخيال إلى احس المشترك فإن كانت باقية على حالها
بحيث لا تفتاوت بينها وبين مافي التخيلة أصلا أو لا بالكلية والجزئية كانت الرؤيا غنية
عن التعبير والافان كانت هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها كما اذا صور المعنى بصورة لازمة
أوضده فهي رؤيا تعبير وان لم تكن هناك مناسبة يوقف عليها فهي أضغاث أحلام * وبیان
الثالث ان النفس قد تكون كاملة القوة تقي بالجانبين التجاذبين فلا ينعما الاشتغال
بتدبير البدن عن الاتصال بالمبادئ العالية وان التخيلة أيضا تكون قوية تادرة على

ولاشئ من الممكنات سوى العقل يستغن عن الجسمية فلا بد أن تكون عقلا أما
عدم استغناء الجسم والعرض عنها فظاهر وأما النفس فلا نفع لها مشروط بالجسم
وأما الهيولى والصورة فلا نكلام منها - ما لا يوجد بدون الأخرى ومجموعهما جسم هذا
وردة الوجهين ظاهر مستغن عن البيان (و) احتجوا أيضا (بأن دوام حركات الافلاك
ليس الا) لطلب شئ لانها ارادية بزعمهم ولا يجوز أن يكون محسوسا لان طلب
المحسوس اما بالجذب الملائم أو دفع المماثلة صودبهما حفظ الصورة عن الفساد

استخلاص الحس المشترك من الحواس الظاهرة فحينئذ لا يبعد أن يقع امثل هذه
النفس في اليقظة اتصال بالبادي وينطبع فيها صور بعض المنعيات ثم يقضى الامر
الى التخيّل ثم ينتقل الى الحس المشترك وربما يكون ذلك بسماع صوت أو مخاطب
من انسان أو ملك أو جن أو يرد مكتوبا على لوح وقد تكون مشاهدة تلك المنعيات
لا لشرف النفس وكمال قوتها بل بفساد في آلاتها كما في مرض أو جنون وقد تكون
بالرياضات المضعفة للقوى العاقفة عن اتصالها بالبادي وكل ذلك من الاسباب
المؤثرة عند الفلاسفة والعبادية من هذا مجمل ما فصله المصنف في كتبه ثم ان
الجمهور على أنه ليست لعبير الانسان من الحيوانات نفوس مجردة مدركة للكليات
وذهب بعض الى أنه لا يعرف وجودها لها لعدم الدليل ولا يقطع بانتفاءها اقيام الاحتمال
وذهب آخرون الى ثبوتها لها تمسكا بالمقول والمقول أما العقول فهو أنه يشاهد منها
أفعال غريبة يجر منها أكثر العقلاء فتدل على ان لها ادراكات كلية وتصورات
عقلية وأما المنقول فكقوله تعالى كل قد علم صلاته وتسابحه الآية وأوحى ربك
الى النحل الآية أحطت بعالم تحط به الآية ادخلوا مساكنكم الآية وما من دابة
في الارض ولا طائر الاية (قوله ورد الوجهين ظاهر الخ) فانه اعترض عليه بما منع
بعض عقداهما فقبل لانسلم امتناع صدور الكثرة عن الواحد وقد تكلمنا عليه فيما

ويجتنع الحرق والالتصام والكون والفساد على الافلاك فتعين أن يكون معقولا
معشوقا لها لان دوام الحركة الارادية انما يكون لفرض طلب تقضيته بحسبة مفردة
هي العشق فالطالب إما أن يريد نيل ذاته أو صفاته أو نيل شبه أحدهما كما أنه تعلق
بالمعشوق لكن دوام الطلب انما يكون (لنيل شبهه دائماً) بتعاقب الافراد لا الى
نهاية (غير مستقر) بحيث يتقضى شبهه ويحصل آخر (بمعقول) في ذاته أو صفته
متعلق بشبهه (كامل) هذا المعقول (بالفعل) ولهذا يطلب ويعشق ويكون
بحيث (لا تنهاه) (الباعثة لدوام الحركة) (والا) يكن لنيل شبهه كذلك فاما
أن يكون لنيل ذات المعقول أو صفته أو يكون لنيل شبهه بأحد هما غير دائماً مستقر
وعلى التقدير ما أن يكون النيل حاصلًا أولاً وعلى الاول (يلزم الانقطاع) أى
انقطاع الحركة لا متناهية طلب العمل وانقطاع الحركة محال لانها علة وجود الزمان
وعلى الثاني لا يسمي اليأس فيلزم الانقطاع أيضاً (أو) دوام (طلب المحال) على

منه ولو سلم أنه لا يزال يحرك عتاراً يصدر عنه أكثره وهو أراد رئيساً أنسلم
أن أول مصدر الواحد - لو لم يكن عقلاً يلزم أن يكون أحداً موداً المذكورة
لم لا يرتفع كد صفته من صفاته ويصدر الكثرة منها نوع الذات بواسطتها
ويعلم أنه من المعقول الأول يجب أن يكون علة لما بعده لحوز أن يكون واسطة
وأبسطاً ليساً من السبب شرط ساعية العلة هو علة ذراتها فأمثل ذلك قيل
متحرك حيث أنه مستتبع من الماتة ذاته وله ذلك من العقل سوى هذا أوجب أن
المدعى أمات جوهر معطوق في ذاته وحده لا يحد ولا ركن معاً هذا طرئ
يكون المصدر الأول مستتباً من الماتة في له الزيادة دون الإدراك ولا يحد
إما أن يشترط في النفس المتقارن في الماتة في الإدراك كما قال الله تعالى
أوفيه وما الانحداد مما لم يكن عقلاً ولا مدعى على التقديرين لانه الدعوى المذكورة
(وله مدعى أن يكون معقولا) انول هذا النوع لا يلزم من عدم كونه دالاً لشيء
سوى المذكور معقولا لجواز أن يكون مدعى ما لم يراد المدعى من أنه

لكالاتها) بمعنى أن كالاتها حاصلة بالفعل لأن الخروج من القوة إلى الفعل لا يكون إلا لئلا مادة (عاقلة لذواتها) لأنها حاضرة بما هي أتم عند ذاتها وهو معنى التعقل إذ لا يتصور في تعقل الشيء لنفسه حصول المثال وفيه أنه يجوز أن يكون شرط التعقل حضور الماهية المغايرة كما في الحواس فإن الاحساس إنما يكون بحصول صورة مغايرة عند الحاسة لا بحصول صورة مطابقة أو لا كانت الحواس مدركة لأصورها الخارجية وليس كذلك (و) عاقلة أيضا (للسائر المجردات وجميع الكليات) لا مكان تعقلها البراءتها عن الواحق المانعة وكل ما يصح للعقول فهو حاصل لها بالفعل كما مر (و) زعموا (أنها مبادل كالات النفوس) فإن الأخير من العقول وهو المسمى بالعقل الفعّال يعطى النفوس البشرية كالاتها والموجب للعقل السرمدي للفلك هو العقل لا بطريق مباشرة ولا لكان له تعلق بالجسم من جهة

(قوله والا كانت الحواس الخ) ويمكن أن يقال أنه مبني على أن إدراكها هو للنفوس دون الحواس فإنها آلات محضة لإدراكها فضلا عن إدراك صورها الخارجية أنه منه

يكون عقلا وهو المطلوب غاية استدراك بعض مقدمات التأسيس قطعنه (قوله حاضرة بما هي أتم عند ذاتها الخ) أي عند ذاتها المجردة كما صرح به في شرح المقاصد فحينئذ يكون حاصل الكلام أن حضور الماهية كافية في إدراك المدرك لها أن كان المدرك من المجردات فاندفع ما يأتي من قوله وفيه أنه يجوز الخ وذلك لأن القياس على الحواس قياس مع الفارق ضرورة أنها على تسليم كونها مدركة من الماديات لا المجردات فقوله كما في الحواس الخ أن أراد به كما في إدراك الحواس قلنا لأنهم مدركة بل المدرك هو النفس بواسطة كما مر تحقيقه وإن أراد به كما في إدراك النفس بواسطة الحواس قلنا اشتراط تعقل المدرك بواسطة بحضور الصورة المغايرة لا يوجب اشتراط تعقله بلا واسطة بذلك (قوله حضور الماهية المغايرة الخ) أي المغايرة للماهية الخارجية للمدرك على صيغة اسم المفعول بفحوى من المغايرة بحيث لا ينافي القول باتحاد العلم بالعلم كما حقق في محله ويمكن أن يراد منها المغايرة للماهية المدركة على صيغة اسم الماعل فتدبر (قوله والا لكانت الحواس الخ) إنما يتم لو تم أنها مدركة وتمد سبق

التصرف فيه فلم يكن عقلا بل بطريق الانفاضة على النفس المحركة بقوته الغير
المتناهية فحرك كما غير متناه على سبيل الوساطة دون المبدئية لا متناهي صدور غير
المتناهي عناية علق بالاجسام ما لم يكن مستمدا من مبدأ عقلي غير متناهي القوة
(و) انها مبادئ (الاجسام) لما مر من أن علة الاجسام لا بد أن تستعمل على كثرة
فلا يكون الواجب وان يستغنى في ذاته وفعله عن الجسمانية فلا يكون نفسا أو عرضا
أو جسما أو شيئا من أجزائه (و) لاشك أن للعقل وجودا ومكانا في نفسه ووجوبا
بالغير فزعموا أنه (يصدر عن) العقل (الاول) باعتبار وجوده وعقل وباعتبار
وجوبه بالغير نفس وباعتبار مكانه جسم (استنادا للاشرف الى الاشرف وهكذا
من الثاني عقل ونفس وذلك الى آخر ما ثبت بالبرهان من وجود الافلال ثم تدير عالم
العناصر الى العقل العائش لانها ليست متفقة الحقيقة حتى يلزم عدم اختلاف
آثارها (وزعموا أن الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية) ولذلك جعل
هذا البحث من مباحث العقول (و) زعموا (أن الجن أرواح) هي جواهر
(مجردة لها تصرف) وتأثير (في الاجسام العنصرية) من غير تعلق بها تعلق
النفوس البشرية بآبدانها كما قال في شرح المقاصد (و) ان (الشياطين هي القوى

انها آلات ادراك النفس فانهم (قوله بقوته الغير المتناهية الخ) أي قوة العقل فهو
متعلق بالاضافة لا بالمحركة لثلاثتهم كون العقل آلة للنفس (قوله تحريك الخ) الاول
جعله معمولا للاضافة أيضا دون الحركة (قوله على سبيل الوساطة الخ) أي وساطة
النفس العقل وكونها آلة له في ذلك التحريك الغير المتناهي لان تكون النفس مبدأ
مستقلا فيه لا متناهي صدور الخ اذا ظهر ذلك ظهر ان في العبارة فرع تقيد قتأمل
(قوله لانها ليست متفقة الحقيقة الخ) اشارة الى جواب ما أورد من أن العقل اذا كان
له الجهات الثلاث التي يصدر بها فك ونفس وعقل آخر كان اللازم أن يصدر من
العائش أيضا ما ذكر وهكذا الى غير النهاية فلم تنحصر العقول في عدد فضلا عن العشرة
وحاصل الجواب ظاهر لكن يبقى أنه اذا كانت مختلفة بالنوع فما وجه انقطاع سلسلة

المتخيلة) في أفراد الانسان من حيث استيلائها على القوى العاقلة وصرفها من جانب القدس واكتساب الكالات العقلية الى اتباع الشهوات والذات الحسية والوهمية ومنهم من زعم أن النفوس البشرية بعد مفارقتها عن الابدان ان كانت خيرة فهي الجس أو شريرة باعثة على الشرور والقبايح فهي الشياطين (و) زعموا (أن لكل فلك روحا) أى نفسا (كلية) يدبر أمره (بنسب) ويقض (منه) أرواح) ونفوس (كثيرة) متعلقة بأجزائه كما أن النفس الانسانية تدبر أمر البدن الانساني ولها قوى طبيعية وحيوانية ونفسانية بحسب كل عضو قال في شرح المقاصد وعلى هذا يحمل قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا وقوله تعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش (والمدبر لامر العرش يسمى بالنفس الكلية) والروح الاعظم (و) زعموا أن (لكل) نوع (من أنواع الكائنات) من الايام والساعات والجماد والمفاوز وأنواع النبات وغير ذلك (روحاً يدبر أمره) يسمى بالطباع التام) لذلك النوع يحفظه عن الآفات والمخافات فيظهر أثره في النوع

العقول والافلاك عند العائرون ما قبله طبعطن (قوله يحفظه عن الآفات والمخافات الخ) أقول المثل الافلاطونية عبارة عن هذه الارواح المجردة الكلية والجزئية المدبرة لأنواع الكائنات وأجزائها فهي غير عالم المثال وقد يقال انها عبارة عنه ثم عالم المثال الذى ذهب اليه المتألهون من الحكماء كتبر من المكشفين عالم بين عالمي المحسوس والمعقول واسطة بينهما بمعنى أنه ليس بتجرد المجردات ولا بكثافة الماديات قالوا ان فيه لكل موجود من المجردات والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات والهيئات والطبوع والروائح مثالا قديما بذاته معلقا لافى عمل ومادة يظهر للجس معونة مظهر من المظاهر كالخيل والمرأة والهواء والماء وهو عالم مقدارى عظيم القسمة لا تخصى مسده ومن جملتها مدينة جابلقا ومدينة جابلدا لا يخصى ما فيها من الخلائق والعجائب وعدوا نحو الملائكة والجن من هذا العالم وبسوا عليه أمر المعاد والمنامات وكثيرا من ادراكات اليقظة عند المرض والخوف ونحو ذلك ثم القائلون بهذا العالم منهم من يدعى نبوته

ظهور أثر النفس الانسانية في الشخص (وعندنا) أن (الملائكة أجسام لطيفة) قادرة على أن (تشكل بأشكال مختلفة شأنهم الخير والطاعة) كاملة في العلم (والقدرة على الاعمال الشاقة) مسكنهم السموات وهم رسل الله الى الانبياء يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون (والجن) أجسام (كذلك الآن منهم المطيع والعاصي والسياطين) أجسام نارية (شأنهم الشر والاعواء) والقاء الناس في الفساد بتدبير أسباب المعاصي والذات وانساء منافع الطاعات (ولا يمنع ظهور الكل على بعض الابصار وفي بعض الاحوال) دون البعض وذلك لاستناد الممكنات الى القادر المختار (وما على كل كلام في كل باب أعرضنا عنه مخافة الاطناب) وانا قد أشرنا الى بعض منه بعون الملك الوهاب (والله الهادي الى طريق الصواب) واليه المرجع والمآب واذا قد فرغ عن مباحث الممكنات شرع في مباحث الالهيات المتوقفة عليها فقال

(الباب الخامس في الالهيات)

أي في المباحث المتعلقة بذاته تعالى وتنزيهاته وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه وأفعاله وأسمائه (وفيه فصول) § (الفصل الاول في) تقرير الادلة

بالمكاشفة ومنهم من يحتج عليه بأن ما يشاهد من تلك الصور في المظاهر ليس عدما صرفا ولا من الماديات وهو ظاهر ولا من عالم العقل لانها ذوات مقدار ولا مرزومة في الاجزاء الدماغية لامتناع ارتسام الكبير في الصغير فلا بد من تحقق هذا العالم هذا اجمال ما فصل في ذلك لكن المصنف قال لما كانت الدعوى عالية والشبهة واهية لم يلتفت اليها المتكلمون والمحققون من الحكماء (وأقول) لا كلام مع المكشفين منهم لكن قد قويتنا أمر أهل النظر منهم في بعض رسائلنا والله يهدي من يشاء من عباده المتقين والحمد لله رب العالمين (قوله) وانا قد أشرنا الى بعض منه (الخ) واه أيضا قد أشرنا الى بعض آخر على سبيل التعديل والجرح محاكمة بين شرح المقاصد وهذا الترح

على وجود (الذات) وتحقيق أنه هل يخالف سائر الذوات وطريق إثبات الواجب عند الحكماء أنه (لا بد للممكنات من) علته بما يرجع وجودها على عدمها فإن كانت واجبا فذلك وان كانت ممكنة فلا بد من علته أيضا وينقل الكلام إليها فاما أن يدور أو يتسلسل وذلك محال أو ينتهي إلى (واجب) وهو المطلوب (و) عند المتكلمين أنه لا بد (١) حدوث (لحدوثات من) محدث فإن كان قديما فذلك وان كان حادثا فلا بد له أيضا من محدث وينقل الكلام إليه فلا بد من الانتهاء إلى (قديم دفعا للدور والتسلسل)

والمرجو من الكرام المفهوم من زلة أقدم الأقسام والأفهام (قوله على وجود الذات الخ) أي ذات الواجب (قوله بما يرجع وجودها الخ) والالزم السرجج بلا مرجع وقدم بطلانه وفهم بعض أنه يمكن الاستدلال على وجود الواجب بحيث لا يتوقف على امتناع السرجج بلا مرجع بأن يقال لا بد أن يكون في الموجودات موجود لا يقتصر إلى الغير دفعا للدور والتسلسل ولا معنى للواجب سوى هذا ويرد عليه بأن مجرد الاستغناء عن الغير لا يقتضي الوجوب وامتناع العدم الأعلى تقدير بطلان الترجع المذكور والا بلحاز أن يكون المستغنى عن الغير بحيث يوجد تارة ويعدم أخرى من غير أن يكون وجوده وعدمه لذاته ولا لغيره بل بمجرد الاتفاق فافهم (قوله فاما أن يدور أو يتسلسل الخ) ومنهم من ذهب إلى أنه يمكن الاستدلال على الواجب بحيث لا يقتصر إلى إبطال الدور والتسلسل كان يقال لو لم يكن في الموجودات واجب لكانت بأسرها ممكنة فيلزم وجود الممكنات لذواتها وهو محال واعترض عليه بأن وجود الممكن لذاته انما يلزم لو لم يكن كل من السلسلة مستندا إلى ممكن آخر لا إلى نهاية وهو المعنى بالتسلسل وان أريد من وجودها وجود مجموع الممكنات من حيث هو مجموع قلنا فلا بد حينئذ من بيان أن علته ليست نفسها ولا جزأ منها بل خارجا عنها وهذا أحد الأدلة على بطلان التسلسل على ما مر مفصلا فهذا الوجه أيضا مشتمل على اعتبار إبطال التسلسل فليتأمل (قوله فلا بد من الانتهاء إلى قديم الخ) ان قيل رد عليهم ما حوزة الحكماء من تعاقب الحوادث من غير بداية كالحركات والأوضاع الفلكية أوجب بأن ذلك مردود أما أولا فلما مر في مسألة حدوث العالم وأما ثانيا فلأن ذلك التجويز انما هو

واثبتت القديم عندهم اثباتا واجب اذ لم يقولوا بقديم شيء من الممكنات (وقد شاع في الكتاب الالهى الارشاد الى الاستدلال) على وجود صانع قديم قادر حكيم (بالآفاق والانس) كقوله تعالى سترهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم وقوله تعالى ألم نخلقكم من ماء مهين الى غير ذلك وقد صرح الاستدلال بها (بذواتها وصفاتها الامكانها وحدوثها) واقتدار الممكن الى الموجد والحادث الى المحدث ضرورى وانما شاع ذلك (لانه الظاهر في نظر الكل النافع للجمهور) اذ لا شك لأحد في وجودها واختلاف صفاتها فان قيل ذلك انما يدل على انه لا بد لها من صانع وأما أنه قديم واجب لذاته فلا قلنا انه يفيد الظن بأنه غنى مطلق (والاستكثار فيه ربما) يقوى الظن بحيث

في المعدات دون العلل الموجودة التي لا بد من وجودها عند وجود المعلول فافهم (قوله اذ لم يقولوا بقديم شيء من الممكنات الخ) أقول هذا مسلم عند النافين للصفات الحقيقية الزائدة على ذات الواجب وأما عند جمهورهم القائلين بها فلا فاتها قديمة عندهم كما سبق وليست بواجبة وجوبا ذاتيا فهي ممكنة لاحالة ثابتات القديم عندهم لا يكون اثباتا للواجب ويمكن أن يجاب بأن المراد مما ذكر هو أنهم لم يقولوا بقديم شيء قائم بنفسه من الممكنات لان الكلام في المؤثر الموجد وهو لا يكون الاستقلال قائما بنفسه والمستقل بنفسه اذا ثبت قدمه ثبت وجوبه لذاته فاحفظه قائم لا تجده لغيرنا (قوله فان قيل ذلك انما يدل على أنه الخ) حاصل السؤال أن الاستدلال بمجرد ضرورة افتقار الممكن الى الموجد والحادث الى المحدث من غير أن يتمسك بالانظار الدقيقة وباطال التسلسل وان دل يقينا على أنه لا بد للممكنات والمحدثات من صانع لكنه لا يفيد اليقين بأن ذلك الصانع واجب لذاته والمطلوب هو هذا (قوله قلنا الخ) حاصل الجواب أن ذلك قد يفيد اليقين بالمطلوب لكن بالاستكثار أو التأمل فيه المقترن ببعض الظاهر من أدلة بطلان التسلسل من غير حاجة الى التمسك بالانظار الدقيقة الخفية المذكورة لبيان ذلك هذا غاية التقرير الذى يندفع به ما يرد لبعض القاصرين الناظرين هنا

(يفضى الى اليقين) به (و) زوال احتمال الغير بل (التأمل فيه) ولابدون الاستسكان
 يفضى (الى أن الصانع لئلا يكون الاغنيا مطلقا) يفقر اليه كل شيء ولا يقتصر
 هو الى شيء (موصوفا بصفات الكمال منزها عن الزوال) وذلك لان ذهن العاقل ينساق
 الى أن هذا الصانع ان كان هو الواجب فذلك وان كان هو مخلوقا فخالقه أولى بأن
 يكون قادرا حكما ولا يذهب ذلك الى غير النهاية لظهور بعض أدلة بطلان التسلسل
 فيكون المنتهى الى الواجب تعالى (ثم الحق أن ذات الواجب مخالف لسائر الذاتات)
 من الممكنات (لثلا يلزم وجوب الممكن) على تقدير وجوب الذات المشتركة فيها (أو
 امكان الواجب) على تقدير امكانها نعم يشارك ذاته ذات الممكن بمعنى أن مفهوم
 الذات أعني ما يقوم بنفسه صادق على الكل صدق العارض على المعروض فثبات
 الغلط عدم الفرق بين المفهوم وما صدق عليه (وأن كونه أزليا) (وأبديا) بعد اثبات
 صانع واجب الوجود (غنى عن البيان) لان من ضرورة الوجوب امتناع العدم
 السابق واللاحق وبعض المتكلمين لما اقتصر وافي البيان على أن لهذا العالم
 صانعا من غير بيان كونه واجبا احتاجوا الى اثبات كونه أزليا بأنه لو كان حادثا لكان
 له محدث وتسلسل وأبديا بان ما ثبت قدمه امتنع عدمه لكونه واجبا أو منتسبا
 اليه بطريق الإيجاب

(قوله يفضى الى اليقين به الخ) أى بكونه واجبا لذاته فالضمير المحرور ليس
 عائدا الى كونه غنيا مطلقا وان كان السوق ظاهرا في ذلك لما مر أن مجرد الاستقناء
 لا يقتضى الوجوب لذاته وأيس المراد من الغنى ما يساوق الواجب لذاته والا لم يخرج
 فيما يأتى قريبا الى تقييده بالنزاع من الزوال فتقطن حتى ينكشف عليك حقيقة
 الحال (قوله على تقدير اشتراك الكل في الوجوب الخ) هذا الغاية على تقدير كون
 الوجوب من لوازم الذات وحده وأما اذا جمل من لوازم الذات مع الخصوصية فاللازم
 هو التركب المتألف للوجوب فتأمل جدا (قوله بطريق الإيجاب الخ) كما في صفات
 الواجب عند المتكلمين أقول ذكر القديم المنتسب الى الواجب انما هو اتئيم المسئلة

(فصل في التفرجات) أي سلب ما لا يليق به تعالى عنه وفيه مباحث الاول في الكثرة عنه بمحسب الاجزاء والجزئيات (الواجب لذاته لاجزؤه والا لا يمكن) لان كل جزء منه لا يجوز ان يكون واجبا ولا تعدد الواجب وسبطله وعلى تقدير امكانه لزم احتياج الواجب في ذاته الى الممكن فيكون هو أولى بالامكان (ولا تعدد لافراده لان ما به الامتياز انما نفس الماهية الواجبة أوجزوها ولازمها فلا تعدد) اذ الواجب حينئذ لا يكون بدون ذلك مع انه على تقدير كونه جزء الماهية يلزم التركيب المستلزم للامكان (أو منفصل) عنها (فلا وجوب) للاحتياج المتناهي للوجوب (ولان وقوع ما قصد الواجب) المفروض ان المستقلان بالقدرة والارادة (اما بهما عافلا استقلال) وهو خلاف المفروض (أو بكل منهما فتوارد العلتين) المستقلتين (على معالول واحد) نخصي وبطلانه ضروري (أو باحدهما فيترجم بلا مرجح) لان المقتضى للقادرية ذات الاله وللقدرية هو الامكان فنسبة

والا فلاقتصار على ذكر المشتق الاول أعنى ما يكون واجبا كافيا فيما هما لما مر أن الكلام في قدم الموجد القائم بنفسه فنمطر (قوله لان كل جزء منه لا يجوز أن يكون واجبا الخ) أقول الاوفق بالتمام أن يقول لان كل جزء منه لا يتخلو اما أن يكون واجبا أو ممكنا وعلى التقديرين يلزم احتياج الواجب في ذاته الى جزئه الذي هو غير والمحتاج الى الغير ممكن لان ذاته بدون ملاحظة ذلك الغير لا يكون كافيا في وجوده وان لم يكن العبر فاعلله كما سيأتي التصريح به ويزيد التقدير الاول بلزوم تعدد الواجب وسبطله أيضا والتقدير الثاني بلزوم كونه أولى بالامكان فتدبر (قوله وعلى تقدير امكانه الخ) أي امكان كل جزء منه فانهم (قوله اذ الواجب جازم لا يكون بدون ذلك الخ) وهم ناهض وهو انه لم لا يجوز أن يكون الامتياز بنفس الماهية بمعنى أن يكون لكل ماهية مخصوصة مخصصة في فرد يتنازل كل عن الآخر عما هيته الممتازة بنفسها ويلزم كلا منهما الوجوب اذ لا امتناع في كون الوجوب لازما لم فلم يستلزم كون التبعين بنفس الماهية انتفاء التعدد انما يلزم ذلك لو اتحد في الماهية وهذا محصل الشبهة المشهورة المنسوبة

الممكنات الى الالهين المفروضين على السواء من غير رجحان فان قيل يجوز ان لا يقع لزوم المحال قلنا فيلزم عجزهما (ولان أحدهما ان لم يتمكن من) ارادة (ضد ما قصده الآخر عجز) حيث لم يقدر على ما هو ممكن في نفسه أعنى ارادة الضد (وان تمكن فان وقع معا) بعد الارادتين (لزم اجتماع الضدين) وبطلانه بديهي (والا) يقعا (لزم عجزهما) معا على تقدير عدم وقوع مراديهما لعدم وفاء قدرتيهما بذلك (أو عجز أحدهما) على تقدير وقوع أحدهما دون الآخر لعدم وفاء قدرته (مع لزوم ارتفاع) التقيضين (مثل الحركة والسكون) لشيء واحد في زمان واحد على الأول (و) لزوم (الترجيح بلا مرجح) على الثاني وهو ظاهر وهذا يسمى برهان التمانع (ولانهما ان اتفقا على كل مقدور فالوارد) لازم (والا) مفاسد (التمانع) من عجزهما أو عجز أحدهما مع ارتفاع مثل الحركة والسكون ولزوم الترجيح بلا مرجح (والنصوص) الواردة في نفي التعدد (كثيرة) قوله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا إشارة الى دليل التمانع)

الى ابن كونه وقد أجيب بوجوه مفصلة في كتب القوم فلتراجع والنبي يحظر بالبال أن اشتراكهما في عارض الوجوب يستلزم اشتراكهما في شيء من الماهية ضرورة لزوم المناسبة بين المتقضى والمقتضى بناء على قواعدهم المقررة فاذن يلزم تركبهما المنافي للوجوب فتدبر فانه دقيق ولكن لنا تحقيق آخر يندفع به هذا المبحث بحذفه على طريق سهل المأخذ حسن السلوك فليطلب في رسالتنا الجديدة (قوله قلنا فيلزم عجزهما الخ) ان قيل العجز انما هو في الممكن وهذا الوقوع مما يلزم استحالته فلا عجز قلت وتوقع المقصود داخل في المقصورات لامتكانه في نفسه على ما سبق وصيرورته محالا انما جاءت من التعدد فالتعدد محال وهو المطلوب فان قيل يجوز أن يقع بهما جميعا لا بكل منهما ليلزم المحال أجيب بأن ذلك باطل لان التقدير هو استقلال كل منهما (قوله حيث لم يقدر على ما هو ممكن في نفسه الخ) وقد يقال لان لم أن ارادة أحدهما ضد ما أراده الآخر ممكنة حتى يكون عدم القدرة عليها عجزا وذلك لان الممكن في نفسه قد يصير مممتعا

تقريره على ما تقر به بعض المحققين أنه لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنًا فاضلا
عن الوجود لان امكانه على هذا التقدير يستلزم امكان التمانع المستلزم للفاسد
المذكورة فالمراد بالفاسد عدم التكون (والمشركون هم التنوية القائلون

لغيره والجواب أن الممكن في نفسه ممكن على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب والممتنع
فيما ذكر هو امتناع اجتماع الارادتين وهو لا ينافي امكان كل فثبت أن لزوم المحال
انما هو من وجود الالهين (قوله على ما فرده بعض المحققين الخ) قال في شرح
المقاصد قال أريد بفاسد عدم الكون فتقريره انه لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض
لان تكونهما اما بمجموع القدرتين أو بكل منهما أو بأحدهما والكل باطل أما الاول
فلان من شأن الاله كمال القدرة وأما الاخران المماز وان أريد بالفاسد الخروج عما عليه
النظام فتقريره أنه لو تعدد الاله لكان بينهما التنازع والتغالب بحكم لزوم العادي
فلم يحصل بين أجزاء العالم الاتساق الذي باعتبارها صار الكل بمنزلة شخص واحد وبغض
النظام الذي به بقاء الأنواع اه فحيث أقول ان أراد الشارح رحمه الله بتقوده بعض
المحققين بهذا التقرير أنه تقرير لم يتعرض له غير ذلك البعض كما هو الشائع من معنى
التفرد بالتقدي فمتنوع ضرورة تعرض المصنف له أيضا كما ترى وان أراد به أنه تقرير
لم يتعرض ذلك البعض لغيره فع ان ذلك غير معلوم هو معنى غير شائع ان قيل لعله أراد
به المعنى الشائع لكن المراد من التقرير ليس ارادة عدم التكون ولا الخروج عن النظام
بل معنى آخر هو عدم الامكان كما صرح به بقوله لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنًا الخ
ولعل هذا المعنى للفاسد لم يتعرض له غير ذلك البعض قلت يطلعه قوله فالمراد بالفاسد
عدم التكون فليتأمل جدا ثم اعلم أن حاصل هذا التقرير هو انه لو تعدد الاله لم يكن
العالم ممكنًا لان امكانه حيث يستلزم امكان التمانع المستلزم لامكان الفاسد المذكورة
لكن العالم موجود فضلا عن امكانه فالفاسد والتمانع ممنعان فتعدد الواجب ممتنع
وأقول هذا نظير أن يقال عند وجود الليل لو طلعت الشمس لم يكن وجود الليل
ممكنًا لان امكانه حيث يستلزم امكان اجتماع القيصين لكن الليل موجود فضلا عن
امكانه فاجتماع القيصين محال فطلوع الشمس ممتنع وهذا انما يفيد امتناعه عند وجود

بـ (باللهيب) (النور) هو مبدأ الخيرات (والطهارة) مبدأ الشرور (والمجوس)
القائلون (بأهرمن) مبدأ الشرور (وبزدان) مبدأ الخيرات قالوا لو كان مبدأ
الخير والشر واحد لزم كون الواحد خيرا وشريرا والجواب منع الملازمة ان أريد
بالخير من غلب خيره وبالشير من غلب شره ومنع استحالة اللزوم ان أريد خالق
الخير وخالق الشر في الجملة غاية الامر أنه لا يصح اطلاق الشرير عليه لظهوره فيمن
غلب شره (والمثبتون للولد) وهم النصارى القائلون بان المسيح ابن الله تعالى حيث
وإدبلا بـ وورد في الانجيل ذكرهما بالاب والابن والجواب بعد تسليم صحة النقل
بلا تخريف أن معنى الابوة الربوبية وكونه المبدأ والمرجع ومعنى البنوة التوجه
الى جناب الحق بالكلية كابن السبيل أو التشریف والكرامة (وعبداء الاصنام
والكواكب لاستلزام استحقاق المعبودية الوجوب) لخصر استحقاق العبادة شرعا في
الواجب (وأما القائلون بعدم الصفات) وهم الاشاعرة (و) القائلون (بخلق
الحيوان) من اضافة المصدر لفاعله واللام الداخلة على المفعول أعنى قوله (لأفعاله)
لتقوية العمل (والشيطان للقبائح) والشرور وهم المعتزلة (و) القائلون بخلق (العقول

اليسل وامكانه لا امتناعه في نفسه مطلقا فيثبت بقول التقرير السابق أيضا انما يفيد
امتناع تعدد الاله على تقدير وجود العالم وامكانه لا في نفسه مطلقا والمقصود هو
هذا تقديره من مزالق أقدم الافهام (قوله بأهرمن الخ) واختلفوا فيه هل هو
قديم كيزدان أو حادث منه (قوله والجواب منع الملازمة الخ) ومورس أيضا بأن
الخير ان لم يقدر على دفع الشرير أو شره فمجاز وان قدر ولم يفعل فشرير وان جعل ابقاؤه
خيرا لما فيه من الحكم والمصالح فليكن نفس خالق الشرور والقبائح أيضا كذلك فلا
يتمتع صدورهما من الخير فتبصر (قوله والقائلون بخلق العقول الخ) فالعقول خالقة
وحدها للنفوس وبعض الاجسام أعنى الافلاك كما سبق وهي مع الانلاك باستعداداتها
خالقة لعالم العناصر كما ينادى عليه عبارة شرح المقاصد حيث قال فيه وتقويض
تدبير عالم العناصر اليها والى الافلاك فقوله وخلق الافلاك الخ فيه تأمل اذ ظاهره

النفوس (و) (بعض الاجسام) كالأفلاك (و) خلق (الافلاك)
 بالاستعدادات الخاصة باوضاعها (لما في عالم العناصر) على ما سبق وهم الفلاسفة
 (فيما الغون في التوحيد) فاصحابنا يبالغون في نفي تعدد الخالق والمعرفة في نفي تعدد
 القديم والفلاسفة في كونه واحدا من جميع الجهات حتى لا يصدر عنه الا الواحد
 (الا ان القول بتعدد الذوات القديمة الموحدة لذوات مستقلة) كما قاله الفلاسفة
 (خطب هائل) لان قدم ما يقوم بنفسه وكذا خلق الاجسام من خواص الالهية
 لا خلاف لاهل الاسلام في ذلك * (و) البحث الثاني (الواجب ليس بجسم) لان كل
 جسم مركب وكل مركب محتاج الى جزئه الذي هو غير وكل محتاج الى الغير يمكن لان
 ذاته من دون الغير لا يكون كافيا في وجوده وان لم يكن ذلك الغير فاعلاله (ولا عرض
 للاحتياج) الى محل يقومه (ولا متخير للزوم قدم الحيز) لامتناع التخيير بدون الحيز

(قوله في نفي تعدد الخالق) اذ لو لم يكن له تعالى الصفات كان موجبا واحدا بالذات
 فلا يصدر عنه الا الواحد كما بقوله الفلاسفة فلا يكون حصر الخالق في كماله منه
 (قوله في تعدد القديم) وأما قولهم بخلق الحيوان لافعاله والشیطان للقبائح فلا امر آخر
 يأتي منه (قوله وكذا خلق الاجسام الخ) لكن هذا بناء على ظاهر مذهبهم لاهل
 مذهب التحقيق اه منه (قوله للزوم قدم الحيز الخ) سواء أريد به المكان الذي يمنع الزول
 أو الفضاء الذي يملؤه لان الماء لا يكون بدون الماء والمسلو فلا بد من وجوده ولا يصح
 القول بكونه موهوما لانه في الحقيقة قول بعدم تحيزه لان الموهوم منفي ولان توهم التخيير
 والحيز انما هو في الجسمانيات والله تعالى منزّه عن الجسمية اه منه

يفيد استقلال الافلاك في خلق عالم العناصر وليس كذلك فافهم (قوله لان قدم
 ما يقوم بنفسه الخ) أي بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وأما معنى عدم المسبوقية بالغير فهو
 نفس الالهية لامن خواصها (قوله لامتناع التخيير بدون الحيز الخ) حاصله ان
 الواجب لو كان محتاجا الى الحيز لازم قدم حيزه لان الواجب قديم وما يحتاج اليه القديم

واللازم باطل لما مر من حدوث ما سوى الواجب وهذا انما يتم لو كان الحيز موجودا لأموهوما لكن التحيز عليه تعالى محال سواء كان الحيز موجودا أموهوما أما إذا كان موجبا فظاهرا وأما إذا كان موهوما فلا يجوز أمره تعالى كان محالة تعالى على تقدير وجوده محال على أن ادراك الوهم انما هو للعاني المتعلقة بالماديات والله تعالى منزّه عن ذلك هذا ويجوز أن يكون المراد لزوم قدم الحيز (بل وجوبه) على تقدير وجوده وثبوته له تعالى فلا يرد شيء (وامكان الواجب) تعالى عن ذلك (لان التحيز يحتاج الى الحيز) والاحتياج من خواص

أولى بالقدم (قوله وهذا انما يتم الخ) حاصله منع المقدمة القائلة بأن ما يحتاج اليه القديم قديم لان القديم كما سبق هو الموجود الذي لم يسبق بالعدم ولا يلزم أن يكون الحيز الذي يحتاج اليه الواجب موجودا لم لا يجوز أن يكون هو الفراغ الموهوم الذي يقول به المنكلمون فيعتمد لا يتصف بالقدم وان لم يتفك منه القديم (قوله لكن التحيز عليه محال الخ) استدراك ببيان استحالة التحيز عليه تعالى بطريق آخر لا يرد عليه المنع المذكور (قوله فظاهرا) لزوم قدمه الباطل (قوله وأما إذا كان موهوما الخ) هذا انما يتم لو كان معنى تحيز الشيء إحيي المودوم أن العقل يجوز له التحيز على تقدير وجوده وليس كذلك بل معناه ان هناك أمرا موهوما يجوز العقل اتصاف الشيء باستغاله به على طريق التوهم وتجويز هذا له تعالى ليس مستلزما لامكان المحال الذي هو امكان كونه تعالى شاغلا لمكان موجود حتى يقال ان تجويز المحال أيضا محال فتدبر فانه دقيق (قوله ويجوز أن يكون المراد الخ) فوجبه لزوم قدم الحيز بل وجوبه بتقييد ذلك اللزوم بتقدير وجود الحيز ليندفع المنع المذكور كما يصرح به قوله فلا يرد عليه شيء الخ ووجه عدم الورد بقوله في الحاشية وأما على تقدير عدمه فلا حيز ولا تحيز اه أي فلا يتصف حينئذ بالقدم والوجوب ثم أقول لعل الشارح رحمه الله أخذ هنا التوجيه من قول المصنف في شرح المقاصد بعد ذكر وجهين لامتناع كونه تعالى

الامكان (دون العكس) لجواز الخلاء والمستغنى عن الواجب أولى بالوجوب (ولاجوهر لامكانه) لانه عند المتكلمين حادث تحيز بذاته وكل حادث وكذا كل متحيز يمكن وعند الحكماء ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لافي موضوع وهذا انما يتصور فيما وجوده زائد على ماهيته (ولو أريد بالجوهر القائم بنفسه والجسم الموجود فيمتنع شرعا) أيضا لعدم اذن الشارع (واحتياطا) لايهامه المعنى الذي لا يجوز العقل وليس في جهة لانها اسم لنتهى الاشارة ومقصد المتكلم فلا تكون الالجسم والجسمانى (والقول بأنه جسم على صورة انسان) فقبل شاب أمر د وقيل شيخ أشمط (أو غيره) فقبل مركب من لحم ودم وقيل

متحيزا أحدهما لزوم قدم الحيز والآخر لزوم وجوب الحيز وامكان الواجب نال حيث قال وببنى الوجهين على ان الحيز موجود لامتوهم اه وأنت خبير بأن عبارته كما تحتمل التوجيه تحتمل المنع أيضا بل الظاهر المنع كما لا يخفى وأيضا الأولى للشارح تعميم المنع المذكور للوجهين كما هم التوجيه أو تخصيص التوجيه بأوجه الأولى كتخصيص المنع به على انه لا وجه للفصل بين لزوم وجوب الحيز وامكان الواجب بما فصل به فان لزوم الوجوب والامكان المذكورين قد جعلهما المصنف في شرح المقاصد وجهها واحدا كما لا يخفى على من راجعه وان ما فصل به بينهما كما يكون توجيهها للزوم وجوب الحيز يصلح توجيهها للزوم امكان الواجب أيضا فتفطنه جدا (قوله والمستغنى عن الواجب أولى الخ) قال في شرح المقاصد والمستغنى عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه بطريق الأولى فيكون واجبا اه أقول الاستغناء عن الواجب انما يستلزم لو كان الوجوب استغناء من حيث التأثير والابيدان وأما لو كان من حيث التحيز فلا وهو ظاهر على انه لا وجه لتغيير الشارح عبارة شرح المقاصد اذ الاستغناء عن الواجب لو سلم انه يستلزم انما يستلزم أصل الوجوب لأولويه تتدبر جدا (قوله انما يتصور فيما وجوده زائد الخ) وهو الممكن اذ الواجب ليس كذلك عندهم على ما سبق مفعلا (قوله لايهامه المعنى الذي لا يجوز الخ) والمعنى المتعارف للجسم والجوهر الذي

نور يتلأل كالسبيكة البيضاء (وفي جهة العالم ما العرش أو محاذياله تسكا)
 بظواهر الآيات كقوله تعالى وجاء ربك الرجن على العرش استوى اليه يصعد
 الكلام الطيب ويبقى وجهه ربك يدالله فوق أيديهم الى غير ذلك و (بأن كل
 موجود) اما (جسم أو جسماني) أي حال فيه والواجب تعالى يتمتع أن يكون
 حالا في الجسم لا امتناع الاحتياج فتعين أن يكون جسما (و) بأن كل موجود إما
 متعز أو حال فيه) وتعين كونه متعز لما مر (و) انه اما (متصل بالعالم أو منفصل
 عنه) وأيا كان يكون في جهة منه (جهالة) لعدم تمام انحصار هذه المنفصلات
 كيف وليس تركيها من الشيء ونقيضه أو المساوي لنقيضه (والنصوص مؤولة)
 تأويلات مناسبة موافقة لما عليه الأدلة القطعية العقلية على ما ذكر في كتب
 التفسير سلكوا الطريق الأحكم الموافق للوقف على والراشخون في العلم أو العلم

(قوله لما مر) من امتناع الاحتياج عليه تعالى (قوله أو المساوي لنقيضه الخ) فإن نقيض
 الاتصال هو الانقطاع وهو أعم من الانفصال لصدقه بكون الشيء بحيث لا يكون متصلا
 ولا منفصلا بأن يكون مجردا غير مادي والاتصال والانفصال من لواحق الماديات وظاهر
 أن مبنى ما ذكرنا هو على أن التقال بين الاتصال والانفصال تقابل العدم والمملكة
 إذ لو كان بالإيجاب والسلب فلاشك أن الانفصال يساوي نقيض الاتصال وحيث أنه
 أن الانفصال بمعنى انتهاء الاتصال يقتضي الكون في جهة قبيصر (قوله تأويلات
 مناسبة الخ) أن قيل اذا كان الحق نفي الحيز والجهة فاللكتب السماوية والاحاديث
 النبوية انها مشعرة في مواضع لا تخص بشئ ذلك من غير أن يقع في موضع منها
 تصريح بنفي ذلك مع ان التحقيق بالبيان هو النفي أجيب بأنه لما كان التنزيه من الجهة
 مما تقتصر منه عقول العامة حتى تكاد تجزم بأن ما ليس في جهة ليس بوجوده كان
 الانسب في خطابهم والاقرب في دعوتهنم الى الحق ما يكون ظاهرا في التنبيه وكون
 الصانع في أشرف الجهات لكن مع تنبيهات دقيقة على تنزيهه المطلق عن جميع سمات
 الحدوث والامكان وأما ما تقرر في فطرة العقلاء مع اختلاف آرائهم من التوجه الى

بمعانيها مفوض الى الله تعالى مع اعتقاد حقيقتها جريا على الطريق الاسلم الموافق للوقف على الله (و) البحث الثالث (لا يتحد) بغيره (الماسبق) من امتناع اتحاد الاثنين (والزوم الانقلاب) ان صار ممكنا كالغير (أو اجتماع الوحوب والامكان) ان بقي على وجوبه (ولا يحل) في غيره لانه يستلزم التحيز والاحتياج وهذا باطل (لامتناع الاحتياج و) امتناع (التحيز) على الله تعالى (وحكي الحاول والاتحاد عن النصارى في حق عيسى) على نبينا وعليه الصلاة والسلام (وعن بعض

المعلم في الدماء ورفع الايدي الى السماء فليس من جهة اعتقادهم اه في تلك الجهة بل من جهة ان السماء قبلة الدماء منها تتوقع الخبرات والبركات وهبوط الانوار ونزول الامطار المحي للاقطار ثم لما ثبت انه تعالى ليس بجسم ظهر انه لا يتصف بشئ من الكيفيات كالشكل واللون والطعم والرائحة والقرح والغم واللذة والالم ونحوها وأما ما يقوله الفلاسفة من ثبوت المسئلة العقلية له تعالى لان كجاذبه ملائمة وهو مدرك لها فينتج بها فردود بأنه ان أريد أن الحالة التي سمياها المسئلة هي نفس ادراك الملائم فغير معلوم وان أريد أن تلك الحالة حاصلة عند ادراك الملائم البتة فمنزوح لم لا يجوز أن يختص ذلك بادراكنا دون ادراكه تعالى فلهما مختلفان قطعا (قوله ان صار ممكنا الخ) أوصار الغير واجبا وأما لم يتعرض لهذا لانه يصدد بيان أحوال الواجب لا الممكن (قوله ان بقي على وجوبه الخ) الاولى أن يزيد عليه وبقى الغير على امكانه ليمت لزوم الاجتماع فتدبره فانه دقيق (قوله يستلزم التحيز الخ) قالوا لان المعقول من الحلول هو حصول الرض في الحيز بتبعية الجوهر واعتراض بصفات البارى وأجيب بأن الفلاسفة لا يقولون بها والمنكاملون لا يقولون بكونها أعراضا ولا يحلونها في الذات بل ببيائها به فليتأمل (قوله والاحتياج الخ) وذلك لان الحال سواء كان جسما في مكان أو عرضا في جوهر أو صورة في مادة أو صفة في موصوف يحتاج الى محله في الجملة وأما الحلول الاستمراري كالماء في الورد فهو أيضا باطل في حقه تعالى لانه من خواص الاجسام ومفوض الى الانقسام بل عائد الى حلول الجسم في المكان وقد بين اقتدار الحال الى المحل بأن حلوله فيه اما مخرج و لزوم فهو يستلزم الاقتدار أو يجوز فيستغنى عن

الفصل (من الشيعة (في حق علي) كرم الله وجهه (و) البحث الرابع (بمقتضى اتصافه تعالى (بالحادث) بمعنى الموجود بعد العدم خلافاً للكرامية (لأنه) أى الاتصاف به (تفسير) وهو على الله محال واعتراض بأنه أن أريد بالتفسير مجرد الانتقال من حال فالكبرى نفس المتنازع وإن أريد بتفسيره الواجبية أو تأثر

(قوله في الواجبية) بأن لا يلقى الواجب واجباً حيث أنه منه

المحل واستثنائه خلاف ما فرض من حلوله وقد يحل هذا دليلاً على أصل امتناع حلول الواجب في غيره واعتراض عليه بمنع ما لم على التقدير الأول لم لا يجوز أن يوجب ذات المحل المحل والحلول ويستبعدهما ولا يفتقر اليهما لأن وجوب اللوازم والآثار من مقتضى لا يستلزم افتقاره اليها وهو ظاهر وكذا يمنع ما لم على التقدير الثاني وذلك كالجسم المعين يحل في المميز المميز مع عدم احتياجه إليه بخصوصه فتدبر (قوله من الشيعة الخ) فإن بعضاً من أوائلهم الذين لهم قليل انتهاء إلى العلماء قل لا يبعد أن يظهر الروحاني بالجسماني كجبريل في صورة دحية الكلبي والجن في صورة بعض الأنبياء فلا يبعد أن يظهر الله في صورة بعض الكاملين ولكن فساد بين وأما متأخروهم الذين سلب الله عنهم العناية بالمرء وليس منعدم من العلم مثقال ذرة جل مباحثاتهم الهذيان وكل بضاعتهم متابعة النفس والشيطان فلا يلقى التعرض من أهل العلم لآحوالهم وأقوالهم فانه تضيق الوقت وأما الصوفية الكاملون قدس الله أسيادهم فلهم أقوال ليست من المحلول والاتحاد في شيء أصلاً ولا يسع المقام بيانها فلنطلب من كتب أهل العرفان (قوله وإن أريد تفسيره في الواجبية الخ) أقول هذا الشك يحتمل شقاً أحدها أن اتصاف الواجب بالحادث يوجب زوال وجوده والثاني أنه يوجب كون الواجب متأثراً من الغير وأثره والثالث أنه يوجب كون صفة الواجب التي هي الحادث متأثراً عن غير ذاته وأثره والكل ممنوع أما الأولان فظاهر وأما الأخير فلما صرح به الشارح من جواز أن يكون ذلك الحادث الذي اتصف به الواجب معلول الواجب وأثره لا غير ولما كان في هذا المنع نوع خفاء تعرض رحمه الله لسنده دون الأولين

وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز أن يكون الحادث معلول الذات (ولانه
يمتنع في الازل) والالزم جواز أزلية الحادث (فيلزم) على تقدير الجواز فيما لا يزال
(الانقلاب) من الامتناع الى الجواز وذلك باطل ورد بان الممتنع في الازل هو
الاتصاف في الازل لا فيما لا يزال (و) لانه (يوجب زوال ضده) وضد الحادث
جاءت لانه منقطع الى الحادث ولا شئ من القديم كذلك لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه

(قوله الحادث معلول الذات) جواز كون الحادث معلول الذات متى هل كونه مختارا ولم
يثبت بعد اه منه (قوله فيلزم على تقدير الجواز الخ) ويرد عليه أنه لا يكون حادثا لان
المسند الى القديم قديم تأمل اه منه (قوله لا فيما لا يزال الخ) أقول لو امتنع بالذات في
الازل لزم الانقلاب ولو أمكن فعلم وجوده فيه انما يكون لعدم علته فيه فلا يوجد
فيما لا يزال الا بحدوث علته والالزم وجود المعلول بدون علته وحينئذ يلزم التسلسل
في الحوادث فتأمل اه منه مد ظله

وفى ما ذكرى شرح المقاصد فافهم ثم أقول لا يبعد أن يقال المراد من التعبير المحال
عليه الحاصل بذلك الانصاف تأثره بحدوث ذلك الحادث فيه ولو بإحداث من ذاته فانه
كما يمتنع تأثره بحدوث ذاته ولو من ذاته كذلك يمتنع تأثره بحدوث الوصف فيه ولو من
ذاته فليتأمل تأملا يليق بان مقام (قوله تفسير ما في الوجود الخ) أقول ان أراد به زوال
وجود الموصوف وطريان وجود آخر عليه فممنوع كما هو ظاهر وان أراد به انضمام
وجود شئ آخر الى وجوده فسلم لكن قوله فالواجب اما الاول الخ قلنا نختار ان الواجب
هو الاول وأنه واجب قبل ذلك الانضمام وبمده ولا بطلان فيه أصلا وهو ظاهر وفي
بعض نسخ الشرح ما حط عليه بخط البطلان في بعضها وهو هذا على ان الحادث القائم
بغيره لا يكون الاعرض والقيام فيه انما هو التبعية في التعيز فيلزم كونه تعالى متحيزا وهو
باطل اه وهذه العلوة مع انها ممنوعة ان لم تكن أحسن من ترجيحه السابق لم تكن

(فلزم عدم الخلو عن الحادث) لامتناع الخلو عن الشيء وضده وأجيب بأنه ان
أريد بالضد ما هو المتعارف فلا نسلم أن لكل صفة ضدا وإن الموصوف لا يخلو عن
الضدين وإن أريد بمجرد ما ينافيه حتى أن عدم كل شيء ضده فلا نسلم أن ضد
الحادث حادث وأقول إن كان قيام الحادث به تعالى كماله لزم أن يكون قبله ناقصا
ولا وجب تنزيهه تعالى عنه (وأما الاتصاف بماله تعلق حادث) صفة التعلق أو
مضاف اليه كالعلم والقدرة (أو بما يتجدد من السلوب) مثل كونه واحدا
مجرد ليس في جهة وحيز (والاضافات) مثل كونه أولًا وآخرًا (والاحوال)
كالخالقية المتجددة بتجدد الخلق (فليس من المتنازع)
❦ فصل في الصفات الوجودية كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك

أدون منه قددر (قوله لامتناع الخلو عن الشيء الخ) أى وعدم خلو الواجب عن الحادث
يستلزم حدوثه وهو باطل لكونه قد سبق منا منع هذا الاستلزام فتذكر (قوله ما هو
المتعارف) السابق في بحث العبرية (قوله فلا نسلم أن ضد الحادث الخ) لما مر
أن القدم والحادث من صفات الموجود خاصة فعدم الحادث ليس بتقديم ولا حادث إن
قبل انهما قد يطلقان على المعدم باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود ومسبوقا به أجيب
بأن عدم الحادث السابق عليه قديم بهذا المعنى فلم يلزم عدم خلو الواجب عن الحوادث
وأما حديث امتناع زوال القديم فمضمون بالتقديم الموجود ضرورة زوال عدم الازلي
لكل حادث محدوده فتدبر (قوله أو مضاف اليه الخ) فيكون المعنى بماله تعلق بحادث
(قوله كالعلم الخ) مثال لما في قوله عماله تعلق الخ (قوله فليس من المتنازع) حاصله
دفع ما أورده الامام من أن كون الواجب محلا للحوادث لازم على جميع القسرك وإن
كانوا يفرون منه أما الاشاعرة فلقولهم بأن زيدا مثلا اذا وجد صار الواجب غير قادر
على خلقه بعد ما كان قادرا عليه وأما المعتزلة فلقولهم بمحدوث المريدية والقادرية
ونحوهما وأما المتأخرين فلقولهم بأن الالتفات لاضافة الى ما حدث ثم فنى بالقلبية
والبعدية والمعية وحاصل الدع ظاهر (قوله الوجودية كالعلم الخ) وذلك لانه لا خلاف

و (الحق أنها رائدة على الذات) في الوجود في العقل فقط لانها محمولات على الذات بطريق الاشتقاق وصدق المشتق على الشيء يقتضى ثبوت ما أخذ الاشتقاق له وزيادته عليه (اذ لا يعقل من العالم الامن له العلم) والعلم وجودى فيكون رائدا على الذات في الوجود (وهكذا) القادر وغيره (و) لا يجوز أن يكون نفس ذاته اذ لو كان علم ذاته لما أفاد حله عليه لعدم التغاير على هذا التقدير (ولم تتميز الصفات) لانها كلها حادثة نفس الذات فكان العلم هو الحياة والحياة هي القدرة وكذا البواقي (و) لكان العقل جازما بتلك الصفات (و) لم يفتقر الى الاثبات) بالبرهان لان كون الشيء نفسه ضرورى (و) أيضا على هذا التقدير (جازا تصافه) أى العلم (بما ينصف به الذات) فيكون علمه واجبا لذاته قائما بنفسه صانعا معبودا الى غير ذلك من الكمالات وليس كذلك وفاقا فقد علم أن الكلام انما هو فى العلم والقدرة ونحوهما مما لا يحمل بالمواطاة بل بالاشتقاق فاذا كانت نفس الذات لزمت المحالات المذكورة وأنت خبير بأن التغاير الاعتبارى كافى في دفع المحالات فيجوز أن تكون الذات من حيث انها مبدأ التميز والاتكشاف علما ومن حيث انها مبدأ التأثيرة ذرة وهكذا

(قوله لما أفاد حله الخ) بأن يقال هو تعالى عالم ورد بأن ماهو نفس الذات هو المبدأ والمحمول هو المشتق وهما متغايران اه منه (قوله هو الحياة) لاستحالة ذلك لجواز الاتحاد بحسب الذات والاختلاف باعتبار الآخر اه منه

في ان اتصافه بالصفات السلمية ككونه مجردا والاضاعية ككونه أولا وآخرا والفعلية ككونه قابضا باسطا لا يقتضى ثبوت تلك الصفات اما الخلاف في اتصافه بالعلم والقدرة ونحوهما (قوله في الوجود الخ) أى الخارج ويلزمه الزيادة في التعقل بالطريق الاولى من غير عكس (قوله وأنت خير الخ) هذا تحقيق سبق من الشارح رحمه الله وهو تحقيق أتيق لكن قد سبق منا أيضا مالا ضى عن مراجعته ثم اعلم ان القول بزيادة الصفات الوجودية يلزمه اشكال سبق الاشارة اليه وهو أنها حينئذ ليست واجبة بنفسها وهو ظاهر فتكون ممكنة لذاتها غايته أنها تكون لازمة للواجب واجبة له

ومصدق المشتق انما يقتضي زيادة العالمية والقادرية ونحوهما مما هي أمور عقلية
ومعان مصدرية لا العلم والقدرة وغيرهما مما هي موجودات عينية هي مبدأ المعاني
المصدرية ضرورة أن المشتق منه هو المعنى المصدرى دون المنشأ (وقالت المعتزلة
فيه) أى فى كون الصفات المذكورة زائدة على الذات (استكمال) للذات (بالغير)

(قوله دون المنشأ) لكن لما كان أكثر المحمولات المشتقة بحيث كان مبدأ المشتق
منه فيها زائدا على الذات كالعالم والقادر فينا فهم أنه كذلك مطلقا وليس يلزم أنه منه

واللزوم والوجوب بهذا المعنى لا ينافي الامكان ولا شك أن الممكن يحتاج الى المؤثر لمعيئذ
لا يخلو اما أن يكون المؤثر فيها هو ذات الواجب أو غيره لاسيما الى الثانى وهو ظاهر
فتكون مستندة الى الواجب اما بالاختيار أو بالإيجاب لاسيما الى الاول لاستلزامه
التسلسل أو الدور قعبي الثانى وهو خلاف طريقة المتكلمين فى الواجب وتخصيص
ذلك بغير الصفات تخصيص فى انقواعد العقلية وكذا قواهم حلة الاحتياج الى المؤثر
هو الحدوث دون الامكان ينبغى أن يخصص بغير الصفات كما فى شرح المقاصد وذلك
لضرورة احتياج الصفات حينئذ الى الواجب واللاستقلال بنفسها أولزوم وجودها مع
امكانها من غير مرجع والكل باطل ولى فى دفع هذا الاشكال تحقيق دقيق لم أر من تعرض
له ويحتاج الى غيبه مقدمات هي أن الواجب بالذات هو مالا يكون محتاجا الى الغير
لابطريق التأثير ولا بطريق القيام به وان الممكن بالذات ما يحتاج اليه بكللا الطريقين
أو بأحدهما ثم المحتاج الى الغير بطريق التأثير فقط أو بكللا الطريقين لا بد أن يكون
حادثا أى موجودا بعد حصول العدم له بالفعل ضرورة انه اذا لم يكن له حالة عدم
أصلا بل كان موجودا أزلا وأبدا لامعنى لاحتياجه الى مؤثر يخرج به من العدم الى
الوجود قطعا ان قيل ان الممكن المذكور وان كان موجودا كذلك فهو ممكن العدم
ضرورة وامكان عدمه كاف فى تصحيح الاحتياج المذكور كما عليه الفلاسفة قلت هذا
قول مخيف يظهر ضعفه بالتأمل اذ غاية ما ذكر أن له عدما بالقوة والمصحح لذلك
الاحتياج هو العدم بالفعل كما يشهد له التأمل الصادق وأما المحتاج الى الغير بطريق
القيام به دون التأثير فهو مالا يحتاج الى ما يوجد له ولكن لا بد من كونه لازما لذلك الغير

فانها كالات مغايرة للذات والاستكمال يوجب النقصان بالذات فيدلون محالاً (و) فيه
 (تعليلاً للعالية) مثلاً (بالعلم مع انها واجبة له) تعالى لاستحالة الجهل عليه تعالى
 واستحالة احتياجه الى امر مغاير له يجعله عالماً فوجب أن يكون هو عالماً بالذات
 لا بالعلم (و) فيه (تكثيراً للقدماء) وتعدد القدماء كقر بالاجماع كيف وقد
 كفرت النصارى بزيادة قدسين قبلاً كثيراً (قلنا) لانسلم أن ما لا يكون عين
 الشيء يكون غيره بل (الصفة لا عين ولا غير ولو سلم) انها غير (فلا نسلم امتناع
 الاستكمال) بالغير (بمعنى ثبوت صفة الكمال له) واتصافه لذاته بها وانما المتنع
 هو الاستكمال بمعنى استفادة صفة الكمال من غيره وهو غير لازم (و) العالية ليست
 واجبة لذاتها حتى يمنع تعليلها بل هي لازمة أي يمنع خلو الذات عنها (الواجب
 بمعنى اللازم قد يعلل بما نشأ عن الذات) كالعالية بالعلم الناشئ عن الذات

(قوله بل هي لازمة) و فرق بين الواجب لذاته واللازم له اه منه

بحيث لا ينقل عنه أبداً وما يتوهم من أن الاحتياج اليه بالقيام يستلزم الاحتياج بالتأثير
 ممنوع لم لا يجوز أن يكون وجود ذلك اللازم الغير المقتضى نفسه لكن بمعنى أنه
 مستغن عن المؤثر لثلاث استلزم كون الشيء متأثراً من نفسه كإفسار المتكلمون قولهم
 أن الواجب ما يقتضيه ذاته وجوده بذلك ومع هذا يكون محتاجاً الى ما يقوم به فالاستغناء
 عن المؤثر لا يستلزم الاستغناء عما يقوم به كما أن الاحتياج بالقيام لا يستلزم الاحتياج
 بالتأثير فلا بد لدفع ذلك من دليل اذا تمهد جميع ما ذكرناه ظهر من مذهب اليه
 المتكلمون من أن المحور الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان وان ما ذهبوا اليه أرجح
 مما ذهب اليه الفلاسفة من أن المحور اليه هو الامكان دون الحدوث بل هو الصواب
 كما لا يخفى بخلاف ما سبق من الخارج رحمه الله من ترجيح مذهب الفلاسفة وظهر
 اندفاع الاشكال المذكور بحذافيه عن المتكلمين وان ما ذكره ليس تنسبصا
 للعمومات العقلية فاحفظه فانه دقيقة بديهة حقيقة بأن تحصل عندك وبعده (قوله
 ليست واجبة لذاتها الخ) أي لنفس تلك العالية بأن تكون مستغنية عن المؤثر

(و) لانسلم ان القول بتعدد القدماء مطلقا كفر بل في القديم بالذات وقدم الصفات
 زمانى ولو سلم فلانسله في الصفات بل (الكفر بتعدد الذوات القديمة كالزم النصارى)
 فانهم وان لم يجعلوا الاقاييم القديمة ذوات لكنهم لزمهم القول بذلك لزوما يينا حيث
 جوزوا عليها الانتقال (قالوا) أى المعتزلة (في بقاء الصفات يلزم قيام المعنى) الذى هو
 البقاء (بالمعنى) الذى هو الصفة (وهو محال) لان كلامهم ما غير قائم بنفسه فليس
 أحدهما أولى بالتبوعية من الآخر (قلنا المستحيل قيام العرض بالعرض) لان
 قيام العرض هو التبعية في التميز فلا يقوم أحدا العرضين بالآخر كما سبق (والمعنى
 أعم) من العرض لصدقه على الامور الاعتبارية والصفات القديمة الغير المتغيرة
 والقيام فيها هو الاتصاف ويجوز أن يكون بين معنيين مناسبة بحيث يصير أحدهما

(قوله الاقاييم القديمة) أى الوجود والعلم والحياة شرح عقائد اه منه

(قوله فليس أحدهما أولى بالتبوعية الخ) أقول فيه تظر لان الجواب من هذه الشبهة
 يكون المعنى أعم من العرض صريح في أن مبنى الاستحالة التى يدعيها المعارض أمر
 مخصوص بالعرض اذ لو استوى فيه المعنى والعرض لم يفد في دفع الاستحالة الجواب يكون
 المعنى أعم من العرض كما هو ظاهر ومبنى الاستحالة الذى ذكره الشارح رحمه الله
 يقوله فليس أحدهما أولى الخ يشترك فيه المعنى والعرض بل لزومه في العرض انما هو
 لكونه قسما من المعنى فكيف يقيد الجواب بكون المعنى أعم من العرض في دفع تلك
 الاستحالة بل كان الصواب للمصنف حيث شذ في الجواب أن يقول قلنا يجوز أن يكون
 بين المعنيين مناسبة الخ كما ذكره الشارح رحمه الله آخره ان قيل لعل الجواب في
 الحقيقة هو ما ذكره الشارح آخره قلت لو كان المراد هذا لم كون جواب المصنف
 لغوا فالتى يتبنى للشارح رحمه الله أن يجعل معنى الاستحالة الذى ذكره في قيام المعنى
 أمرا مخصوصا بقيام العرض ليلش بما ذكره المصنف في الجواب كما لا يخفى لأن يجعل
 مبنى الاستحالة أمرا مشتركا ثم يقصر على ما هو مخصوص بالعرض وباجملة لا يخفى
 ما في التحرير من نوع اضطراب فتدبره جدا

موصوفاً ولا آخر صفة (ولوسلم) أن قيام المعنى بالمعنى مطلقاً مستحيل (ف) نقول (هي باقية ببقاء الذات) فهو قائم بالذات لأنها ليست غير الذات واعتراض بأن الصفات كما أنها ليست غير الذات ليست عينها أيضاً فكيف يجعل بقاء الذات بقاء لها وهذا لا يتصف بعض صفات الذات مع أنها ليست غير الذات ببعض هذا وقد سبق منا في بيان الغيرية ما ينفع في دفع الاعتراض فنذكر (أو بقاءها عينها) لما أن وجود كل شيء عينه عند الشيخ كما مر والبقاء ليس الوجود بالنسبة إلى الزمان الثاني (قالوا) على تقدير زيادة الصفات على الذات كما في الشاهد (تعاثل قدرته قدرة الشاهد ملا تختلف آثارهما) أي آثار القدرتين فيلزم عدم اختلافهما في خلق الأجسام وعدمه بخلاف ما إذا كانت الصفات عين الذات وفي بعض النسخ يعاثل علمه وقدرته قدرة الشاهد وعلمه فلا تختلف أي في الشاهد والغائب آثارهما أي لو لزم العلم والقدرة فيلزم إما قدم علمنا وقدرتنا وإما حدوث علمه وقدرته بخلاف ما إذا كانت عين الذات (قلنا) التماثل (ممنوع) لأن مجرد ذلك لا يوجب التماثل ولوسلم التماثل لا يوجب التساوي في جميع الصفات حتى يلزم عدم الاختلاف في الآثار بل هواز اختلاف التماثلات في الصفات كالموجودات على رأي المتكلمين (فتها القدرة

(قوله ان قيام المعنى بالمعنى مطلقاً الخ) أي سواء كان مساوياً للعرض أو أعم منه ووجه تسليم الاستحالة على تقدير المساواة ظاهر وأما على تقدير عموم المعنى فهو ما ذكر من أنه ليس أحدهما أدنى للثبوتية الخ (قوله فهو قائم بالذات الخ) أي يحتاج على تقدير التسليم بمنع أنه يلزم في بقاء الصفات قيام المعنى بالمعنى بل اللازم حيث أنه هو قيام المعنى بالذات لا بالمعنى والاستحالة فيه (قوله عند الشيخ الخ) أي على ظاهر مذهبه والا فقد سبق أنه في الحقيقة عائد إلى مذهب جمهور المتكلمين أن قيل العينية في الخارج كما هو مذهب الجمهور وكافية لصحة هذا المذهب قلت لوسلم ذلك يرد أنه لا حاجة حينئذ إلى قصرها على مذهب الشيخ فانهم (قوله) لأن مجرد ذلك الخ) أي مجرد زيادة صفات الواجب على ذاته كزيادة صفاتنا على ذواتنا

لاستناد الحوادث اليه تعالى وفاتما) أما عندنا فظاهر وأما عند الفلاسفة فلا أن المؤثر حقيقة هو الله تعالى وإنما الوسائط شروط وآلات وأثر القديم الموجب لا يكون حادثا ولا يلزم تخلف المعلول عن تمام علته حيث وجدت في الازل دونه وهذا انما يتم بعد أن يبين امتناع أن يكون في سلسلة معلولاته حركة مرمدية تكون

(قوله أما عندنا فظاهر الخ) أقول لا يخفى ان حاصل هذا الاستدلال هو أن الواجب قديم يستند اليه الحادث ابتداء بلا واسطة وكل قديم كذلك لابد أن يكون مختارا اذ أثر القديم الموجب أثر صادرا عنه ابتداء يمنه أن يكون حادثا واللازم تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال ويصرح بأن الحاصل هو هذا ما ذكره المصنف في شرح المقاصد من أن هذا الاستدلال لا يتم الا بعد اثبات ان شيئا من المحوادث مستند الى الباري بلا واسطة اهـ أى كما هو مذهب المتكلمين أما عندنا فظاهر وأما عند المعتزلة فلا تنهاهما الى ما يصدر منه تعالى بلا واسطة كما هو مقرر بخلاف مذهب الفلاسفة فله لما كان استناد كل حادث اليه تعالى انما هو بالواسطة عندهم لا يقتضى على مذهبهم الاستدلال باستناد الحوادث اليه تعالى على كونه مختارا لجواز أن يكون موجبا ويكون استناد الحوادث اليه تعالى بواسطة حادث آخر أو قديم مختار على ما تقرر من كون الواجب عندهم موجبا مع استناد الحوادث اليه فظهر أن الاستدلال انما هو على مذهب المتكلمين ولا يقتضى على رأى الفلاسفة لتعظيم الشارح رحمه الله عليهم كما يدل عليه قوله وأما عند الفلاسفة الخ وهذا انما يتم بعد أن بين الخ منظور فيه ولعل ما ساقه الى هذا التعميم هو لفظة وفقا في المتن ولعله من تحريف النساخ والصحيح بدله ابتداء أو المراد منه وفقا مساوى الفلاسفة قدبر جدا (قوله وانما الوسائط شروط الخ) ان أراد ان الوسائط عندهم ليست مؤثرة بنفسها وانما هي شروط لابد منها لتأثير الباري بذاته فلم يكن لا يجدى نفعا في تمام الاستدلال لما سبق أنه مبنى على الاستدلال بلا واسطة مطلقا وان أراد انها شروط اتقاقية لاجابة اليها في تأثير الباري فالحوادث عندهم أيضا في الحقيقة

جوئياتها الحادثة شروطا ومعدّات في حدوث الحوادث على ما زعموا وقد ينشأ عما لا
 مزيد عليه فراجع (ولا يستلزام ارتفاع ما ثبت بالاجباب ارتفاع) الفاعل
 (الموجب) لان ما ثبت بالاجباب من لوازم ذات الموجب وارتفاع اللازم يستلزم
 ارتفاع الملزوم لكن ارتفاع الحادث جائز بل واقع وقد يقال الملزوم هو مجموع الذات
 والشرط وارتفاع هذا المجموع قد يكون بارتفاع الشرط (ولا ممتنع استناد مواضع
 الكواكب والاقطاب) استناد (اختلاف) الاجسام في (الاوضاع والاشكال الى غير
 المختار) فان اختصاص الكواكب والاقطاب بمجالاتها لو لم يكن بالقدر والاختيار
 لزم الترجيح بلا مرجح لان نسبة الموجب الى جميع اجزاء البسيط على السواء
 واختلاف الاجسام في الاوصاف لا يكون الا لخص لا يكون نفس الجسمية أو شيئا
 من لوازمها الا شرا كهين الكل بل امرا آخر فينقل الكلام الى اختصاصه بذلك
 الجسم فيتسلسل أو ينتهي الى قادر مختار وقد يقال يجوز أن يكون في سلسلة
 معلولاته ما هو مختار لكن برده عليه أن ما ذكر عندهم أزلى فكيف يستند الى المختار
 (وقد يتسكك بالدلة الجمعية) من الكتاب والسنة والاجماع وهل يتم الاقرار بها قبل

(قوله قد يكون بارتفاع الشرط) لكن بطلان ما مر بطلان لهذا اه منه (قوله
 عندهم) أى عند القائلين بالاجباب وقدم العالم فلا بد من الاختيار وحدث ما ذكر
 اه منه

مستندة اليه تعالى بلا واسطة فمنوع والا لزم اتحاد مذهبهم بمذهب الاشاعرة فقدر
 (قوله وقد بيناه بما لا مزيد عليه الخ) وقد بينا ما فيه كذلك (قوله ولهم أن يقولوا
 الخ) أى على طريق الالتزام والافهم قد وافقونا على امتناعه كما في شرح المقاصد
 فالاولى أنه يقول ولقائل أن يقول الخ ويرد عليه مثل ما مر الخ هذا ليس موجودا في
 بعض نسخ الشرح بل مكتوب عليه حاشية والمراد به هو أنه يجوز أن يكون الواجب
 موجبا في سلسلة معلولاته ما هو مختار يستند اليه اختلاف تلك الاوضاع والاشكال

التصديق بكونه تعالى قادرا على ما فيه تردد كذا في شرح المقاصد (وبأن القدرة وغيرها) من العلم والحياة ونحو ذلك (صفات كمال وأضدادها) من العجز والجهل والمات (سمات نقص) يجب تنزيه الله تعالى عنها وهذا فرع مقدمات وبما يناقش فيها مثل جواز اتصافه بتلك الاوصاف وكونها كالات في حقه تعالى ووجوب اتصافه بكل كمال وكون أضدادها نقصا في حقه (وبأن اتقان العالم وانتظامه لا يتصور إلا من قادرا على) وقد يناقش فيه بأنه مبني على أن ما نشاهده من السماء والأرض مستند إلى الواجب ابتداء لا إلى بعض معلولاته (تمسك المخالف بأن تعلق القدرة) بأحد المقدورين المتساويين بالنظر إلى نفس القدرة (لا يكون المرجح) والالزام انسداد باب اثبات الصانع لأن مبناه على امتناع الترجيح بلا مرجح واقترار وقوع الممكن إلى مؤثر وينقل الكلام إلى التأثير في ذلك المرجح (فيتسلسل) المربحات (وبأنه) أي تعلق القدرة (لما قديم فيكون الاثر قديما) لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة (أو حادث) فلا بد له من تعلق آخر حادث وهكذا (فيتسلسل) الحوادث (وبأن الاثر انما يصدر بعد تمام الشروط) ضرورة (وحيث) أي حين تمام الشروط وجب صدوره بحيث (لا) يتمكن الفاعل من الترتك لامتناع التخلف فلا فرق بين ال (اختيار) وال (إيجاب) (وبأن أثر المختار ان كان أولى) من الترتك (لزم الاستكمال) بالغير (أولا) يكون أولى له (فالعجب) وكلاهما محال عليه تعالى (وبأنه لو امتنع) الاثر (في الازل) وقد

(قوله فيه تردد الخ) والظاهر انه يمكن التصديق بالنبي عليه السلام بمجرد الدعوى وإظهار المجزأة من دون التفات إلى كونه تعالى عالما قادرا وان توقف الارسل في نفس الامر على ذلك انه منه مد ظله

(قوله كذا في شرح المقاصد الخ) أقول الظاهر أن الإصرار بها موقوف على التصديق بكونه تعالى عالما دون كونه قادرا بالمعنى الذي يقول به المتكلمون كما يأتي النصريح به

صار على كفايهما لا يزال (لزم الانقلاب) من الامتناع الى الامكان (أو أمكن)
وقد أوجده القادر المختار (فاستناد الازلي الى المختار) لان امكانه في الازل مع
الاستناد الى القادر المختار في قوة استناده اليه مع كونه في الازل وذلك باطل (وبانه
لما) أن يكون (معلوم الوجود) له تعالى (فيجب) وقوعه (أو) معلوم (العدم فيمتنع)
وقوعه لاستحالة الجهل عليه تعالى ولا شيء من الواجب والممتنع بمقدور لزوال
مكانة التوكل في الاول والفعل في الثاني (وأجيب) عن الاول (بان المرجح تعلق
الارادة) بأحد المقدورين المتساويين بالنسبة الى القدرة (لذا انها) من غير افتقار الى
مرجح آخر كما في اختيار الجائع أحد الرغبةين (فلا تسلسل) ولا انسداد لسبب
اثبات الصانع لان المقضى الى ذلك جواز تحقيق الممكن بلا مؤثر ولم يلزم لارجح القادر
أحده مقدوريه بلا مرجح سوى الارادة (و) عن الثاني (بانه يجوز تعلق الارادة في الازل

(قوله لثانها الخ) بمعنى أن ذات الارادة تقتضي التعلق بما عينه الفاعل في علمه أيا كان
لأبحد الطرفين لأعلى التعيين حتى يلزم من تعلقه بهذا دون ذلك ترجيح بلا مرجح ولا
بأحدهما بخصوصه حتى يلزم الايجاب كما ذهب اليه الحكماء وذلك لان تعيين الفاعل
أحدهما يرجع تعلق الارادة به دون الآخر لتعيينه عند الفاعل دونه والارادة انما تعلق
بالمعين عنده فلا يلزم التسلسل اه منه

في المتن والشرح فليتأمل (قوله مع كونه في الازل الخ) أي ثبوته ووجوده فيه فيكون
وجوده الازلي أثرا للقتار بناء على توهم ان امكان الشيء في الازل مستلزم لكونه فيه
(قوله من غير افتقار الى مرجح آخر كما في اختيار الجائع الخ) قال في شرح المقاصد
والجواب منع الملازمة أي لانسلم أنه لو افتقر تعلق القدرة الى مرجح لزم التسلسل
بجواز ان يكون المرجح هو الارادة التي تعلق بأحد المتساويين لثانها كما في اختيار
الجائع الخ ولا يخفى ان هذا أولى مما قاله في المواقف اه أقول لا يخفى ان مافي المواقف
قريب مما ذكره الشارح رحمه الله هنا في تحرير هذا الجواب بل هيته فليراجع
وليتدبر (قوله بلا مرجح سوى الارادة الخ) أقول هذا يخالف ظاهر ما سبق آنفا من

بإيجاده) بمعنى أن يكون المراد هو وقوع إيجاد الأثر (في وقته) فيقع الإيجاد بتأثير
القدرة في الأثر فيما لا يزال لأنها تؤثر وفق الإرادة والتأثير ليس أمراً محتاجاً إلى تأثير
آخر والألزم التسلسل في صورة الإيجاب أيضاً بل انما يحتاج إلى شخص وداع هو
كونه مراداً كذلك (و) عن الثالث (بأن الوجوب بالاختيار) بشرط تعلق
الإرادة (عين الاختيار) وليس هذا الإيجاب بالان الموجب هو الذي يجب منه
الفعل نظر إلى ذاته بحيث لا يتمكن من الترك أصلاً والمختار يتمكن بالنظر إلى ذاته من
الفعل والترك وانما يجب منه الفعل بشرط تعلق الإرادة (و) عن الرابع (بأن
الفعل الأول في نفسه) وبالنظر إلى ذاته (أو الغير لا يكون عبثاً) ولا يلزم في بني كونه
عبثاً أن يكون أولى بالفاعل وان سمي مثل ذلك عبثاً بناء على خلوه عن نفع الفاعل
فلان سلم استحالة عليه تعالى (و) عن الخامس (بأن الحادث ممكن في الازل)
بالنظر (لذاته) لسكنه (ممتنع) وقوعه فيه (لكنه أثر المختار) لما أن أثر
المختار مسبوق بالعدم فلا يلزم جواز استناد ما هو أزل إلى المختار بل ما هو ممكن في
الازل بالذات ولا استحالة فيه (و) عن السادس (بأنه يعلم وجوده) أي يعلم أنه
يوجد (بقدرته) ومثل هذا الوجوب لا ينافي المقدورية بل يحققها (ثم قدرته)

قوله من غير افتقار إلى مرجح الخ فتنبه (قوله بمعنى أن يكون المراد هو وقوع الخ)
كتب عليه ولا يلزم تخلف المراد عن الإرادة وانما يلزم لو كان المراد هو الإيجاد في الازل
ولم يقع فيه وليس كذلك بل هو فيما لا يزال اه وسيأتي زيادة تحقيق لهذا (قوله أن
يكون أولى بالفاعل الخ) أي حتى يلزم استحالة الغير (قوله فلا يلزم جواز استناد ما هو
أزل الخ) حاصله انما مختار أن أثر المختار ممكن الوجود في الازل لأنه موجود فيه حتى
يلزم استناد الموجود الأزل إلى المختار بل اللازم حينئذ استناد الممكن الأزل إليه
ولا استحالة فيه فان قيل إمكان وجوده في الازل يستلزم صحة وقوعه فيه والا لانتع وجوده
في الازل فيجتمع التقيضان وهو مستحيل وإذا صح وقوعه في الازل من المختار فامكان

تعالى (غير منقطعة) ليست لها طبيعة امتدادية تنتهي الى حد ونهاية ولا يطرأ عليها العدم (ولا مقتصرة على بعض الممكنات) بمعنى انه لا تصير بحيث يمنع تعلقها لان ذلك عجزو (لان مقتضى القادرية هو الذات) لوجوب استناد صفاته الى ذاته (والصحيح للقدرية هو الامكان) المشترك بين جميع الممكنات (قائله) تعالى (على كل شيء قدير) ولا يخفى ما في هذا الاقتباس من الاشعار بدلالة النص على

الوجود في الازل يستلزم جواز استناد الازلى الى المختار واللازم باطل فكذا المزور وهو مطلوب المخالف قلت لانتقاض بين امكان الوجود في الازل وامتناعه فيه اذا اعتبر الامكان بالنظر الى الذات والامتناع بالنظر الى الغير أى كونه أثرا للمختار لاسيما اذا جعل قولنا في الازل قيما لامكان الوجود في الصورة الاولى وقيدا للوجود دون الامتناع في الصورة الثانية فلينأمل فيه دقيق لكن بقي شيء وهو أن الافق بما سبق من عبارة المصنف أن يقول الشارح ههنا فلا يلزم استناد ما هو أزلى الخ بترك لفظ الجواز فتنبه (قوله طبيعة امتدادية الخ) والالكانت جسما أو جسمانيا وهو بين البطلان (قوله ولا يطرأ عليها العدم الخ) والا لم تكن من لوازم الذات وهو أيضا باطل (قوله لان ذلك عجز الخ) وأيضا كثير من مقدوراته المخلوقة أبدى لانهاية له كنعم الجنان (قوله لوجوب استناد صفاته الى ذاته) لا يخلو لما أن يراد من الصفات مبادئ القادرية ونحوها أو نفس القادرية ونحوها وعلى كل تقدير اما أن يراد من القادرية تعاقب القدرة بالمقدور أو الاتصاف بالقدرة وعلى كل بره أن الاستناد المذكور لا ينبغي شمول القدرة لكل ممكن أما على تقدير ارادة الاتصاف بظواهر وأما على تقدير ارادة التعلق فلما قال المصنف في شرح المقاصد ما حاصله انه لم يبحر اختصاص بعض الممكنات بشرط لتعلق القدرة به أو مانع عنه فبحر وجود امتنع والمعجم لما ذكر لا يمكن في ذلك بدون وجود الشرط وعدم المانع فاذلوى التمسك في ذلك بالنصوص ه أقول ويمكن أن يقال المراد من شمول القدرة صحة تعلقها بكل ممكن كما يأتي لاتعلقها بالفعل فعدم التعلق بالفعل لاتثناء شرط أو وجود مانع لا ينافي شمولها بهسذا

الشمول أيضا (وخالف بعض المعتزلة في القبايح) اذ لو كانت مقدورة له تعالى لجاز صدوره عنه وذلك يقضى الى السقته ان كان عالما بالقبح والى الجهل ان لم يكن ورد باننا لانسلم قبح شئ بالنسبة اليه كيف وهو تصرف في ملكه ولو سلم فالقدرة عليه لاتتافى امتناع صدوره عنه نظرا الى وجود الصارف وعدم الداعي (والبعض في) نفس (مقدور العبد) لامتناع اجتماع مؤثرين على اثر واحد ورد بان قدرة العبد غير مؤثرة كما يأتي ولو سلم فيجوز وقوعه بهما لا يكل منهما (والبعض في مثله) حتى لو حركه جوهر الى حيز وحركه العبد الى ذلك الحيز لم تتماثل الحركات لان فعل العبد لما عبث أو سقته أو تواضع ولا شئ من فعله تعالى كذلك والجواب أن المقدور في نفسه حر كان وسكنات ويلحقه هذه الاحوال بحسب قصد العبد وليست من لوازم الماهية فان تفاوتها لا ينفع التماثل (وبالجملة) ما مر كاف في بيان شمول قدرته تعالى بمعنى كونه قادرا على كل ممكن سواء تعلق به القدرة فوجد أم لا وهذا في شموله من حيث وفوق التعلق (فالكل) من الموجودات (مستند اليه) واقع بقدرته وارادته (ابتداء) بحيث لا يؤثر سواء (عندنا) بالنصوص الدالة اجمالا على أنه خالق الكل لا خالق سواه ونفصلا على أنه خالق السموات والارض والظلمات والنور والموت والحياة وغير ذلك من الجواهر والاعراض (وأعم من أن يكون ابتداء أو بواسطة عند غيرنا) من المعتزلة كما سيظهر (وبلا اختيار ابتداء أو بواسطة عند الفلاسفة) كما مر (ومنها العلم) لانه فاعل فعلا متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم

المعنى كما لا يخفى فتفطن (قوله أيضا الخ) يحتمل رجوعه الى أداة النص والى الاشعار بتلك الدلالة فتنبه (قوله أو تواضع الخ) وفي عبارة بعضهم بدله أو طاعة (قوله والجواب الخ) هذا جواب مبني على تسامح المحصر المذكور وقد يمكن الجواب بمنع المحصر ككثير من المصالح الذنوبية فان قيل كل ما شتمل على مصلحة يكون طاعة وتواضعا قلنا ممنوع الا اذا كان فيه امتثال وتعظيم للغير (قوله بمنع كونه قادرا على كل يمكن الخ)

أما الكبرى فظاهرة لان من رأى خطوطا ملجحة أوسع الفاظا فصيح تبنى عن معان دقيقة وأغراض صحيحة علم قطعا أن فاعلها عالم (ولاستناد العالم) بجميع ما فيه (مع احكامه وانتظامه) وحسن ترتيبه وان جاز أن يكون فوقه ما هو أكمل (إليه) تعالى (ولكونه قادرا مختارا) ولا يتصور ذلك الا مع العلم فليتأتى الاستدلال بالقدرة عليه آخره في البيان عنهما مع كونها تابعة له (وابتائه بالسمع دور) لان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق به

أى بمعنى انه يصح تعلق قدرته بكل ممكن كما سبق قريبا (قوله وان جاز أن يكون فوقه ما هو أكمل الخ) إشارة الى دفع ما يقال انه ان أريد الاحكام والانتظام من كل وجه فمنوع ضرورة أن الدنيا مشوبة بالشرور والآفات والاختلالات وان أريد في الجملة ومن بعض الوجوه فكل أثر ولو من انثوز الغير العاقل وعديم الشعور كذلك كيف ورد أسند جمع من الحكماء العقلاء بحاجب خلقه الحيوان وتكون تعاضل أعضائه الى قوة عديمة الشعور سموها الصورة كما مر قدموى أن الكبرى ظاهرة ممنوع وحاصل الدفع أن المراد هو أن تلك الأفعال والآثار مشتملة بالذات على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن المطابقة للصالح على وجه الكمال وان اشتملت بالعرض على نوع من الخل وجاز أن يكون فوقه ما هو أكمل والعلم بأن مثل هذا يصدر الا عن العالم ضرورى سيما اذا تكرر وتكرر غاية أن يكون خفيضا على بعض الانهك كذا في شرح المقاصد أنزل ود يقال ان المراد احكام العالم واتقاه من حيث المجموع ونسباً جواز أن يكون فوقه من هذه الحثية ما هو أكمل ضرورة أنه يوصى الى البعض أو البعض وهو محال وقوع الخلل في بعض أجزائه لا يوجب قصص الكل بل ربما يتوقف عليه كله فجواز ما هو أكمل بالنظر الى البعض لا يستندى جوازه بل نظر الى انتظام المجموع واحكام الكل كما لا يخفى وإليه يشير ما نقل من بعض الآئمة العظمى الشان أنه قال 'ليس في الامكان أبدع مما كان وكذا' ما قاله بعض حكماء القرون السالفة

در عالم افريدن به زين توان رقم کشیدن

فإنهم (قوله يتوقف على التصديق به الخ) وربما جمع الترتيب عليه لانه اذا ثبت صدق

(بخلاف مثل القدرة) بمعنى الصفة التي بها يصح الفعل والترك وأما بمعنى التمكن من الفعل فالتصديق بالارسال والازال موقوف عليه قطعاً كالعلم (والكلام) لان التصديق بالنبي عليه السلام لا يتوقف على اخباره تعالى بأنه صادق في دعواه لجسواز ثبوته بمجزة أخرى (وعلمه تعالى لا ينقطع ولا يقتصر) أى لا يصير بحيث لا يتعلق به لوم ومحيط بما هو غير متناه كالاعداد ونعم به الجنان وشامل لجميع الموجودات والمعدومات الممكنة والممتنعة وجميع الكليات والجزئيات (لمثل ما مر) في شمول القدرة من المقتضى والمصحح (وخالف بعضهم في العلم بذاته لعدم الاتينية) والتغاير بين العالم والمعلوم وأجيب بأن التغاير الاعتبارى كافى فى علمنا بانفسنا (و) فى العلم (بالعلم لازوم لاتناهى الصفات) من العلوم مع استحالة فان كل موجود بالفعل فهو متناه ووجه الازوم أنه لو كان جائزاً لكان حاصله بالفعل

(قوله بحيث لا يتعلل الخ) بمعنى انه لا ينتهى الى حد كما فى علمه بالتجددات بحسب تجدها كما هو مذهب أهل الحق من انه يعلم الجزئيات المتجددة المتغيرة وفق تجدها كما انه تعالى يعلمها أيضاً فى الازل بالعلم الإجمالى المحيط بها وبعبيرها مما لا يتناهى احاطة اجمالية غير انشائية فى العلم بكلا المعنيين أى عدم التناهى بالفعل وعدم لتناهى احد لا يكون قوفه آخر متحقق مدهم اه منه مد ظله

المرسل بالمجرات حصل التصديق بكل ما أخبر به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالماً لكن قال فى شرح المناصير والظاهر أن هذا مكابرة نعم يتجه ذلك فى صفة الكلام على ما صرح به الامام اه (قوله وأما بمعنى التمكن الخ) أقول الطاهر أن التصديق بالارسال لا يتوقف على كون مرسلهم قادراً بواحد من هذين المعنيين اللذين مرجعهما الى الاختيار الذى يقول به المتكلمون نعم يتوقف على القدرة بمعنى صحة الصدور منه ولو بالايجاب كما هو عند فلاسفة ان قيل لعله أراد من التمكن المذكور هذا المعنى قلت يأبى عنه ما هو صدد من بيان ما عليه المتكلمون فى هذا المقام فتدبره (قوله موقوف عليه قطعاً كالعلم) ان يخالف ما قلناه فى مجت القدرة عن شرح المقاصد من التردد فى التوقف

لان الحاصل عن العلم الجاهل ونقص وينقل الكلام الى العلم به أيضا وهكذا
والجواب أن العلم صفة واحدة لها تعلقات هي أمور عقلية لا موجودات خارجية
ولا يلزم من ذلك أن لا يكون الذات عالما والشيء معلوما في الواقع لان انتفاء مبدأ
المحمول لا يوجب انتفاء الحمل كافي العمى على أن العلم بالعلم بالشيء هو نفس العلم
بذلك الشيء فان حضور صورة ذلك الشيء كاف فيه ولا يحتاج الى صورة اخرى (وبغير
المتناهي) لان كل معلوم متميز وغير المتناهي ليس بتميز لانه معدوم (لا استحالة

عليه فليترك وليتدبر جدا (قوله بمعنى النفس والافق الخ) أقول هذا يخاف لما يأتي
من عدم توقف دلالة المهزلة على صفة الكلام وكذا ما سبق آنفا مما نقلناه من شرح
المقاصد من قوله نعم يتجه ذلك في صفة الكلام الخ لكن الحق بين تنبيه (قوله دور
أيضا الخ) أقول الا أن يتسبر الكتاب من حيث انه رواية الشارع نطقه فغظن
(قوله على أن العلم بالعلم بالشيء الخ) هذا جواب على تقدير كون العلم هو الصورة
كما يفصح منه آخر العبارة ولكن قد يمنع كون صورة أحد المتغيرين نفس صورة
الآخر فليتأمل (قوله لان كل معلوم متميز الخ) أقول تمسك القائلون باستماع العلم
بغير المتناهي بوجهين الاول ان كل معلوم متميز وهو ظاهر وكل متميز متناه لان
التميز أي المفصل عن الشيء محدود بالضرورة ولا شيء من غير المتناهي بمحدود فليس
بمعلوم وأجيب بأنا لا نسلم ان كل مفصل عن الغير يجب أن يكون متناهي اد لانه
بالانفصال عنه الا بالميزانه وهي لا توجب التناهي ولو سلم فقول لامع العلم بغير
المتناهي الا العلم بآحاده وهو لا يستلزم التميز كل واحد منها وكل متناهي لا غير المجموع
الذي هو غير متناه وبهذا يندفع الاشكال الوارد على معلومية مجموع الموجودات
والمردومات للباري بأنه لا شيء بعد الجميع حتى يعقل تميزه عنه وقد يجاب عن هذا
الاشكال أيضا بجمع اقتضاء المعلومية التميز فله انما يتم عند ملاحظة الغير والشعور به
وحيث لا غير فلا تميز ولو سلم فيكفي التميز من الغير الذي هو كل واحد من الآحاد
كذا حرره المصنف في شرح المقاصد فظهر أن المتميزين بهذا الوجه لم يبنوا عدم
تميز غير المتناهي على كونه معدوما كما شاء الشارح رحمه الله بل بنوه على كونه غير

(وجوده) لما مر ولائى من المعدوم بتميز والجواب منع الصغرى ان أريد التميز بحسب الخارج والكبرى ان أريد بحسب الذهن (وبالمعدوم لانه نفي محض) فلا يكون متميزا والجواب ماصر (و) خالفت (الفلاسفة في العلم بالجزئيات لتغيرها) من حال الى حال فاد تغير العلم بها بتغيرها يستلزم تغير ذاته تعالى من صفة الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل (ورديان من الجزئى ما لا يتغير) كذات الواجب وذوات

(قوله والكبرى الخ) أقول هذا المنع مدفوع بان مادل على استحالة وجود غير المتناهي في الخارج يدل على استحالاته في الذهن أيضا بلا فرق اه منه (قوله بحسب الذهن الخ) أقول ان أريد التميز ادجماى فلم لكنه لا يفيد لان المراد نفي العلم التفصيلى وان أريد التميز التفصيلى فغير مسلم كيف والبرهان يتفيه اه منه مدخله

متناه وان فرض وجوده كما لا يخفى والوجه الثانى هو أنه يلزم في العلم بغير المتناهي وجود أمور غير متناهية هي العلوم المتعددة بتعدد المعلومات وقد مر بطلان اللاتماهى والجواب هو الجواب السابق في مسألة العلم بالعلم وظاهر المتن هو التمسك بهذا الوجه بل بالإيراد المشهور الآتى بياه قريبا وبالجملة لا يخفاء في أن تحرير الشارح مضطرب نخلطه أحد الوجهين بالآخر لانه يؤل الى مسألة امتناع العلم بالمعدوم التالية لها فيلزم التكرار متدبر جدا (قوله لما مر الخ) أى في بحث التسلسل (قوله منع الصغرى الخ) أى قوله كل معلوم متميز (قوله والكبرى الخ) أى قوله وغير المتناهي ليس بتميز فاهمهم ثم اعلم أن الإراد المشهور هو أن العلم بغير المتناهي يوجب كون الأمور الغير المتناهية موجودة في العلم والبرهان كما يفيد بطلان وجودها في الخارج فيفيد بطلان وجودها في العلم أيضا وقد أجابوا عنه بوجوده مذكورة في المطولات منها ما حرره الشارح رحمه الله في رسائله ولكن في كل نوع تأمل ولى في ذلك طريق بديع لعلة أمتن من الجميع فليطلب من رسالتنا الجديدة والحمد لله على ذلك (قوله من صفة الى صفة الخ) حاصل شبهتهم على ماصر هو أنه لو علم مثلاً أن زيداً يدخل الدار غداً ثم دخل الدار في العدد فلا يتخلو اما أن يبقى في العدد ذلك العلم

المجردات على رأيهم (وبأن تغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف كالقديم يوجد قبل الحادث) ويتصف بأنه قبل الحادث اذ لم يوجد الحادث (ثم معه) اذا وجد الحادث (ثم بعده) اذا فنى الحادث فانه تغير اضافة القبلية الى المعية وهى الى البعديّة من غير تغير فى ذات القديم (وهذا) أى ما ذكر من أن تغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف (معنى ما قيل ان علم البارى بأن الشئ سيوجد هو نفس علمه بأنه وجد) قبل فلا يلزم من علمه بالجزئيات تغير ذاته من صفة الى صفة (وبالجمله فالعلم لا يتغير) فضلا عن الذات المتصف به (بتغير المعلوم كما لا يتكرر بكثرته) حتى يلزم تكرار الصفات بل لاتناهى بالحسب لاتناهى المعلومات (بغزلة مرآة تتكشف بها الصور) ولاتتغير بتغير الصور (وهذا) أى ما ذكر من أن العلم لا يتغير الخ (انما يصح اذالم يجعل العلم نفس الاضافة) فان الاضافة

بحاله فهو جهل لانه حينئذ غير مطابق للواقع واما أن يزول ويحسل العلم بأنه دخلها فقد لزم تغير العلم الاول بزواله الى العلم الثانى بحدوثه وهو باطل لاستلزامه كونه تعالى علما للعوادى (قوله وهذا أى ما ذكر من أن تغير الاضافة الخ) حاصله الجواب بما نقل من بعض أهل السنة والمعتزلة من أن العلم بأن الشئ سيوجد نفس العلم بأنه وجد للقطع بأن من علم أن زيدا يدخل الدار غدا واستمر على هذا العلم الى مجيء الغد ومضيه علم بهذا العلم انه دخل الدار من غير افتقار الى علم مستأخر فلا تغير فى المضاف أعنى العلم فالتغير انما هو اضافة العلم أى تعلقه بأنه يدخل الدار الى تعلقه بأمر دخلها فقد ظهر أن تغير الاضافة لا يوجب الخ ان قيل اذا كان المضاف غير متغير فما وجه تغير الاضافة قلت يمكن فى تغييرها تغير أحد طرفيها وهو هنا المضاف اليه أى متعلق العلم الذى هو المعلوم (قوله وهذا انما يصح اذا لم يجعل العلم الخ) حاصله أن هذا الجواب ليس مديا على جعل العلم نفس الاضافة فيتوهم ان الاضافة فى قولهم هنا تغير الاضافة لا يوجب الخ عبارة عن نفس العلم والمضاف عن ذات الواجب فانه باطل ضرورة لأنه مع عدم صلوحه حينئذ للجواب

تغيير بتغيير المضاف وتكثر بكثرته (بل صفة ذات اضافة) فانه حينئذ لا تغيير ولا تكثر الا في اضافته (ومنها الارادة وهي صفة غير العلم) لكنها تابعة له ولذا أخرها عنه (بها يقتصر أحد طرفي المقدور بالوقوع) بالقدرة فانه ما لم يرد الفاعل المختار أحد الطرفين لم تتعلق القدرة به (وتعلقها) بأحد الطرفين (لذاتها)

عن الشبهة المحررة يناق قوله وهذا معنى ما قيل ان علم الباري بأن النشئ سيوجد الخ وكذا قوله فالعلم لا يتغير بتغير المعلوم الخ كما هو واضح بل هو مبني على جصل العلم صفة ذات اضافة ليكون المراد من الاضافة في القول المذكور هو اضافة العلم وتعلقه ومن المضاف هو نفس العلم كما سبق (قوله تغيير بتغير المضاف الخ) المراد من المضاف هنا هو المضاف اليه أعني متعلق العلم كعلم مما سبق آنفا فتدبره فانه تحرير لا يفتي الامساك عنه ثم اعلم أنه قبيح من تلك الشبهة أيضا بأن العلمين المذكورين متغايران لكن لانعلم بتغيرهما بل هما أزليان أبديان غير متبدلين فان العلم المتعلق بعدم الدخول في اليوم غير العلم المتعلق بالدخول في الغد لكن كليهما مستمران في اليوم والغد معا فابتسه أنه قبل الدخول يمكن التعبير عن ذلك الدخول المعلوم بأنه يوجد في الاستقبال وبعد الدخول لا يمكن التعبير عنه بذلك وكذا بعد الدخول يمكن التعبير عن ذلك الدخول بأنه وجد وقبل الدخول لا يمكن التعبير بذلك فالتبدل والتغير انما هو بالنظر الى التعبير فالباري تعالى علم في الازل عدم العالم فيه ووجوده فيما لا يزال وفناء بعد ذلك ويعلم كذلك فيما لا يزال الى يوم القيامة من غير تبدل وتغير أصلا فتدبره فانه دقيق (قوله وهي صفة غير العلم الخ) قد استدل على ذلك بأن العلم المطلق نسبتة الى الكل على السواء بخلاف الارادة فلها مرجحة لاحد الطرفين وان العلم الخاص بما في الفعل من المحلطة أو بأنه سيقع سابق على الارادة أو بأنه وقع تابع للوقوع المتأخر من الارادة والمتقدم غير المتأخر قيل وفيه تأمل فالاولى هو دعوى الضرورة في مغايرة الارادة للعلم بل لسائر الصفات (قوله لم تتعلق القدرة به) وذلك لما مر من استواء نسبة القدرة الى الطرفين فلا بد لتعلقها من مرجح

لا يتعلق آخر ليتسلسل فان ذاتها تقتضي التعلق بالراجع في علم الفاعل أيا كان ولا
إيجاب لان الإيجاب هو أن لا يكون فعل الفاعل بهذه الصفة وهذه الصفة لا بد
منها والا لم يكن قادرا على الحوادث (وقد هما لا يوجب قدم المراد) أي لا يوجب

(قوله فان ذاتها الخ) أو نقول نسبتها الى الطرفين سواء والفاعل يصرفها الى الراجع
منهما منده وعلى التقديرين لا تسلسل ولا إيجاب وهذا التوجيه الثاني ذكرناه في باب
الاعراض اه منه

(قوله لا يتعلق آخر الخ) يحتل التركيب الرسمى والاصافي (قوله ليتسلسل) أي بتسلسل
تعلقات الإرادة والمربحات الاخر فافهم (قوله تقتضي التعلق) أي بأحد الطرفين (قوله وبه
يترجع المقدور الخ) أي بالتعلق يترجع أحد طرفي المقدور على الآخر بالوقوع أو بذات
الإرادة يترجع التعلق بأحدهما على التعلق بالآخر تقدير (قوله لكنها تابعة الخ)
إشارة الى دفع ما عترض به ههنا من أن الإرادة إما أن تقتضي التعلق بأحد الطرفين
على الإبهام بمعنى أنه يصح تعلقيها به على سبيل البدلية من غير تعيين لاحدهما فكون
نسبتها الى الطرفين على السوية كاتقديرة فيحتاج تعلقيها كتعلق القدرة الى مرجع واما
أن تقتضي التعلق بأحدهما على سبيل التعيين بأن لا يجوز التعلق بالطرف الآخر فيلزم
نفي القدرة والاختيار فيكون قولنا بالإيجاب وحاصل الدفع أن التعلق بأحد الطرفين
الذي هو قبل التعلق مبهم اغما يوجب استواء نسبة الإرادة اليهما لو لم يكن التعلق
بنفسه مخرجا له عن الإبهام الى التعيين وكذا التعلق به اغما يوجب الإيجاب وانفائه
الاختيار لو كان تعيين ذلك المتعلق سابقا على ذلك التعلق وكلنا المقدمتين بمخوعتان لم
لا يجوز أن يكون ذلك الواحد الذي من شأنه تعلق الإرادة به مبهما قبله بمعنى أنه يصح
أن يقوم مقامه آخر وبالتعلق صار متعينا بحيث لا يقوم غيره مقامه فلم يرم الاستواء
ولا الإيجاب أصلا وهذا هو معنى أن المختار يصح منه الفعل والترك وأن الوجوب
بالاختيار لا ينافي الاختيار بل هو بحقيقته قدامه واحفظه فانه تحرير بديع تصردا به
فظهر أن ادراج حديث تبعية الإرادة للعلم كما تمتع فيه الشارح بعض الفضلاء مستغنى
منه هنا فصدق النظر (قوله لأنه ذاتي لها الخ) أي لان كون الإرادة تابعة للعلم من

وجوده في الازل فان وجوده انما هو بتعلق القدره وتأثيرها فيه وفق الارادة التي تعلقت بوجوده فيما لايزال ومعنى كونه مرادافى الازل أنه أراد الله تعالى في الازل ايجاد واحداته في وقته بتأثير القدره فيه في ذلك الوقت (والقول بانها حادثه قائمه بذاته) كما هو مذهب الكراميه (طاهر البطلان) بما مر من استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى ولان صدور الحوادث عنه تعالى ليس الا بالاختيار فيتوقف على الارادة فيلزم الدور والتسلسل (و) القول (بانها نفس العلم بالنظام الاكمل) كما ذهب اليه الفلاسفة (أو) صفة سلبية هي (كون القادر غير مكره ولا ساه) كما ذهب اليه بعض المعتزلة (أو) العلم في فعله تعالى (والامر في فعل غيره) حتى ان ما لا يكون مأثورا به من فعل غيره لا يكون مراداله كما هو قول كثير من معتزلة بغداد (أو) الداعية الى الفعل) أو الترك (بمعنى العلم بنفع زائد في الفعل) أو الترك كما هو مذهب بعض

لوازم ذات الارادة لان تعلق الارادة بالشيء مسبوق لاعماله بالشعور بذلك الشيء لكن أت خبير بأن المراد من العلم الذي تكون الارادة مسبوقة به اما مطلق العلم والشعور أو العلم الخاص بما في المراد من المصلحة فان كان الاول ورد أنه وان كان مسلما لكنه انما يقيد كون الارادة مستوية النسبة الى الطرفين كطلق العلم كما سبق والمقصود بيان انها مرجحة لذاتها وان كان الثاني ورد مع كونه ممنوعا ضرورة أن الارادة قد ترجح المرجوح والمساوى أنه اعترف بأن تعلقها محتاج الى مرجح آخر هو العلم والمقصود بيان أن تعلقها لذاتها فتأمل فانه مما لا ينبغي الامساك عنه (قوله في ذلك الوقت) قد يقال ان هذا يشكل بايجاد الزمان اذ ليس للزمان زمان ووقت وقد يجاب بأن الزمان لا يحقق له في الاعيان فلا يتماق به الانياد والاحداث فتبصر (قوله ليس الا بالاختيار الخ) قد يجمع الانصار بأنه لم لا يجوز صدورها عنه تعالى بالايجاب ويكون حدوثها لتوقفها على شرط حادث ويجاب بأنه يستلزم تعاقب حوادث من غير بداية وقد بين استحالة قطع (قوله كما ذهب اليه بعض المعتزلة الخ) واعترض بأنه يوجب كون الجهاد مریدا وأجيب بأن ذلك تفسير لارادة الله تعالى لا لطاق الارادة

آخرون المعتزلة (نقواها ومعنى الارادة المعلوم) ذلك المعنى (لكل منصف) وان كان تفسيره متعسرا كسائر الوجدانيات (وقد دل عليه النصوص) من الكتاب والسنة فوجب التصديق به (٣) (واستلزامه) أى ذلك المعنى (الفاعل) بتأثير القدرة فيه (بالاختيار) له (لا ينافي الاختيار) بل يحققه ﴿ (ومنها الحياة) لانه عالم قادر وكل عالم قادر على الضرورة (والسمع والبصر) لان كل شيء يصح ان يكون سميعا وبصيرا وكل ما يصح له تعالى يثبت له بالفعل لبرأته عن أن يكون له ذلك بالقوة (ولدلالة النصوص القاطعة) من الكتاب والسنة بحيث لا يمكن انكارها (واجماع الانبياء بل جميع العقلاء على ذلك ولان الخلو عن انقص) لانها صفات كمال وأضدادها سمات نقص والخلو عن صفة الكمال في حق من يصح ان تصافه بها انقص (ف) لما ثبت كونه حيا سميعا وبصيرا (ثبت) على قاعده أصحابنا (صفات ثلاثة قديمة) هي الحياة والسمع والبصر (ولا ينافي) من قدم السمع والبصر (قدم السموع والبصر) لان تعلقهما باحادثة كالقدرة (وما يقال انها اعتدال المزاج) أو صفة تنبئها هي مبدأ الحس والحركة وهذا ناظر الى الحياة والمزاج من الكيفيات الجسمية التي يجب تنزيهه تعالى عنها (وتأثر الحاسة) عن

(قوله ولدلالة النصوص الخ) والظاهر ان اثبات الحياة بالسمع دور كاثبات العلم به كيف والعلم تابع لها فاثباته اثباتها وقد سبق ان اثباته بالسمع دور الا أن يرد ان جعلها صفة أخرى وراء المذكورات ثابت بالسمع ويمكن ان يقال دلالة النصوص عليها لا ينافي اثباتها فوجه آخر اهـ

كذا قيل لكن في كل من الاعتراض والجواب نظر فليتأمل (قوله فوجب التصديق به) أى بالمعنى المعلوم من الارادة لكل منصف وهو المعنى الذي به يمتاز المختار عن الموجب والمعاني المذكورة من المخالف لا تنافي الايجاب كما لا يخفى فليست هي التي دلت

(٣) قوله واستلزامه الفعل الخ كذا في أصل الشارح وفي نسخ المتن واستلزامه الفعل بافظ الماضي وليس فيها جملة لا ينافي الاختيار فتأمل كتمه مصححه

المحسوسات ناظر الى السمع والبصر والحاسة قوة جسمانية يجب تنزيهه تعالى عنها (أو) السمع (مجرد العلم بالسموعات و) البصر مجرد العلم (بالبصرات) ليسا صفتين غير العلم (ممنوع) لانا لانسلم كون الحياة والسمع والبصر ما ذكرتم أو مشروطة بند في الشاهد فضلا عن الغائب غاية الامر أنه في الشاهد تقارن ما ذكر ولا حاجة على الاشتراط ولان كلام من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم وقد ورد السمع به فوجب التصديق به (وأما الشم والذوق واللمس فلم يرد بها الشرع ولم يجوزها العقل) لانها صفات تنبئ عن اتصالات يتعالى الرب عنها مع أنها لا تنبئ عن الادراك فانك تقول شملت تشاحه ولم أدرك ربحها وكذلك الذوق واللمس (لكن المذهب أنه يدرك متعلقاتها) من الروائح والطعوم والبرودة والخشونة وغير ذلك قال الله تعالى وما يعزب الاية ﴿١﴾ (ومنها الكلام بشهادة الانبياء) عليهم السلام وتواتر القول بذلك عنهم وقد ثبت صدقهم بدلالة المجزئة (مع عدم توقف دلالة المجزئة) على صدقهم (عليه) أي على الكلام واخباره تعالى عن صدقهم بطريق التسكيم (ليدور) فان

النصوص عليه كما هو ظاهر على متبعضها (قوله لاما صفات تنبئ عن اتصالات الخ) أقول الحاصل أنه لا فرق بينها وبين السمع والبصر في أن جميعها تنبئ عن الاتصالات التي يتعالى الرب عنها فلا يجوز العقل نسبتها باقية على حقيقتها اليه تعالى فلا بد من تأويلها بالادراك الذي يرتب اياها ويصح نسبته اليه تعالى لكن لما ورد الشرع باطلاق السمع والبصر في حقه تعالى مع كونهما متبئين من الادراك أولوهما به ليصح في حقه تعالى بخلاف الثلاثة الباقية فانها لما لم يرد الشرع باطلاقها ولم تنبئ عن الادراك انباء السمع والبصر منه فلا داعي لاجواز اطلاقها في حقه تعالى حتى يحتاج الى تكلف التأويل فظهر ان الكل مشتركة في انه تعالى يدرك متعلقاتها من غير اتصاف باتصالها لكنها بمنزلة ورود الاذن الشرعي في اطلاق السمع والبصر في حقه تعالى لاختصاصهما بظهور انبائهما عن الادراك دون البواقي هذا غاية التحرير في هذا المقام فتدبره (قوله وقد ثبت صدقهم بدلالة المجزئة الخ) اقتصر في اثبات الكلام بالدلالة السمعية على شهادة الانبياء وفي اثبات صدقهم على

ظهور المجزة كاف في الدلالة على صدقهم ودعواهم النبوة (ولأن صدقهم) من يصح
 اتصافه بالكلام أعني (الحى) العالم القادر (نقص) وهو على الله تعالى محال
 ولا ينتفض بمنزل الماشى والحسن الوجه لان استحالته في حق البارى عز وجل
 مما يعلم قطعاً بخلاف مثل الكلام (و) بالجملة لا خلاف لارباب الملل في كونه تعالى
 متكلاماً وانما الخلاف في معنى كلامه وقدمه وحدوثه فعندنا (هو) ليس من
 جنس الاصوات والحروف بل (صفة أزلية) قائمة بذاته تعالى (منافية للسكوت
 والآفة) كما في الاخرس (يدل عليها بالعبارة والكتابة) والاشارة والاختلاف انما
 هو في العبارة دون المسمى كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعددة ولغات مختلفة
 (وجهور الفرق على) خلاف ذلك فانهم قالوا (ان المعقول من) لفظ (الكلام
 هو الحسى) المنظوم من الحروف المسموعة الدالة على المعاني المقصودة (دون

(قوله كما في الاخرس الخ) الاولى أن يقول كما في البهائم ان سلم ان ليس لها كلام
 نفسى لا آفة نفسانية ولذا ترك المثال في الشرح الجديد وتيسد قول المصنف والآفة
 بالنفسانية ويمكن على هذا التقييد بل على التمثيل بالبهائم أن يقال المراد بالسكوت
 السكوت النفسانى اذ يقولون به فيعبد يسجد يصح قول المصنف منافية للسكوت تأمل محمد
 سعيد

دلالة المجزة من غير تعرض للكتاب في ذلك لثلا يلزم الدور كما مر بيان ذلك (قوله
 وهو على انه محال الخ) قد يناقش في كونه نقصاً سيما اذا كان مع القدرة على الكلام
 كما في السكوت ويحاج بأنه لاختفاء في أن المتكلم أكمل من غيره فيمتنع أن يكون
 المخلوق أكمل من الخالق كذا قيل وفيه تأمل فليتأمل (قوله) وانما الخلاف في معنى كلامه
 وقدمه وحدوثه الخ) افرقت الفرق في ذلك كما هو المشهور الى أربع فذهب جميع الى
 أنه قديم قائم بذاته تعالى وهم يفرقون فرقتين احدهما وهم الاشاعة ومن تبعهم على أنه
 ليس من جنس الحروف والاصوات وهو المراد بالكلام النفسى وفرقة أخرى وهم
 الخنابلة ومن تبعهم على انه من جنس الاصوات والحروف وذهب جميع آخر الى أنه

التفسي ولم يقل بقدمه) أي الحسي (الاحتياطية والحشوية وبطلانه ضروري لكونه مرتب الاجزاء) الغير المجتمعة في الوجود (ممتنع البقاء) فكيف يكون قديما قال في شرح المقاصد ولما رأيت الكرامية أن بعض الشرأهون من بعض وأن مخالفة الضرورة أشنع من مخالفة الدليل ذهبوا إلى أن المستظم من الحروف المجموعة مع حدوده قائم بذاته تعالى وأنه قول الله لا كلامه وإنما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا يحدث وفرقوا بينهما بأن كل ماله ابتداعا كان قائما بالذات فهو حادث بالقدر غير محدث وإن كان مابينا للذات فهم محدث بقوله كن لا بالصدر (وعند المعتزلة هو حادث في جسم) لقطعهم بالله مستظم من الحروف الحادثة والحادث لا يقوم بذاته تعالى (ومعنى تكلم الباري به هو خلقه فيه) أي في ذلك الجسم (لأن معنى التكلم من قام به الكلام) لأن أوجده في آخر لقطع بأن من أوجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا لغة وأنه تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وأناذا اسمنا قائم لا يقول أنا قائم تسميه متكاما وإن

وصف حادث من جنس الاصوات والحروف وهم أيضا يفرقون فرقتين احدهما وهم الكرامية ومن معهم على أنه قائم بذاته والاخرى وهم المعتزلة ومن معهم على أنه قائم بغير (قوله أي الحسي اح) فهم يمنعون المقدمة القائلة بأن المستظم من الحروف والاصوات حادث ضروري (قوله ان بعض الشرأخ) وهو القول بكونه تعالى محلا للحوادث (عوله أهون من بعض الخ) وهو القول بأن الحروف والاصوات مع ترتبها وتقسيمها قديمة (قوله وان مخالفة الضرورة الخ) وهي المخالفة المحاصلة من القول بقدم الحروف والاصوات فإنه باطل بديهية (قوله من مخالفة الدليل الخ) وهي المخالفة المحاصلة من القول بقيام الحادث به تعالى فإنه باطل لكن بما سبق من الدليل للضرورة (قوله مع حدوده قائم بذاته تعالى) فهم يمنعون المقدمة القائلة باستناع كونه تعالى محلا للحوادث (قوله لا يقوم بذاته تعالى) فهم يمنعون المقدمة القائلة بأن صفة الشيء لابد أن تقوم به فافهم (قوله لأن أوجده في آخر) أقول لا يخفى أن

لم نعلم انه موجد لهذا الكلام بل وان علمنا أن موجد هو الله تعالى (ولا يتصور اللفظي) لانه حادث ضرورة انه ابتدأ وانتهى وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالاول ومشروط بفئاته وانه يمتنع اجتماع أجزائه في الوجود وكذا المعنى اللغوي المتغير بتغير اللفظي الذي يسمونه في الاصطلاح بالمعنى الاول (فتعين المعنى) الذي لا يختلف باختلاف العبارات الذي يسمونه المعنى الثاني لانه لا رابع يطلق عليه اسم الكلام (والقول) من جانب الحنابلة (بان النظم قد يكون دفعي الاجزاء كالقائم بنفس الحافظو) كالقائم (بالطابع) ولزوم الترتيب في التلفظ لعدم مساعدة الآلة (وهم) لان الكلام في المنتظم من الحروف السموعة لا في الصورة المرسومة في الخيال أو المخزونة في الحافظة أو المنقوشة بالشكال الكتابة على أن قيام الحرف

كلمات القوم مختلفة في تحقيق الكلام سيما الكلام النفسي الذي يقول به الاشاعرة اختلافا لا يكاد ينضبط ومع ذلك لم يبالغ البيان الى ما يحصل به لا قلب اطعشان نعم للعلامة الهواني طريق أقرب مما ذكره يطلب من مسدواته وأما أنا مع قلة بضاعتى سيما بالنسبة الى هؤلاء الأئمة الاعلام فلي مسلك في ذلك أرجو أن يكون أقرب الى ذوق المنصفين وان كان ذلك من هوائد تتبع عباراتهم وفيه التفطن لاشاراتهم وهو أن الكلام بمعنى المتألف من الحروف والاصوات المتقضية شيئا فشيئا عبارة من الكيفية المحاصلة من تخرج الهواء الجارى على الخارج على ما يصل في محله ولا خفاء أن تلك الحروف ليست قائمة بالتكلم بل بذلك الهواء المتكيف بها وانما التألف بالتكلم هو التكلم بتلك الحروف وبعد ذلك التكلم فالتكلم منا من أحدث الحروف في الجسم الآخر الذى هو ذلك الهواء الجارى من غير ان يقع بينه وبين تخرج الهواء واسطة اذ لو ضرب شخص حجرا على حجر مثلا وحصل منه صوت لا يقال لذلك الصوت انه صوت ذلك الشخص بل هو صوت ذلك الحجر فتقولهم التكلم من قام به الكلام ممنوع ان أريد بالكلام الحروف والاصوات لما سبق آتفا أنها قائمة بالهواء لا بالتكلم وليس من المتعارف ان أريد به مبدأ التكلم أو التكلم كما هو واضح اذا تمهد بهذا فقول

والصوت بذاته تعالى ليس بمقول وإن كان غير مرتب الاجزاء كحرف واحد
(وأبضا كل من بأمر وينهى ويخبر) وينادى الى غير ذلك (يجد في نفسه معنى

كما أن المراد من سائر الصفات القديمة لله تعالى من نحو القدرة والارادة هي المبادئ
للاطلاقات والآثار فكذلك المراد من كلامه القديم هو مبدأ التكلم لا الآثار التي
هي الحروف وهو المقصود من الكلام النفس القديم كما صرح به الدواني وهو مغاير
لسائر الصفات أما لغز القدرة فظاهر وأما لها فلا ن نسبتها الى القدرة نسبة السمع
والبصر الى العلم فكما أن انبؤهما عن الادراك لا ينافي مغايرتهما للعلم فكذلك كون
الكلام مبدأ صدور الحروف والكلمات لا ينافي مغايرته للقدرة وأما الكلام بمعنى
الحروف والاصوات وإن لم يكن قائما بالتكلم بل بالهواء الجارى كما مر فقد يضاف الى
التكلم حقيقة كما يقال هذا كلام السامعي وذلك قول الراغبى لكونه حادثا من انتقالات
الهواء في الخارج التي هي آثار أفعال التكلم بواسطة مبدأ التكلم القائم به فينبئ
عن منع من أن يقال ان كلامه القديم الذى هو مبدأ التكلم كلاما لفظيا مركبا
من الحروف والاصوات صادرا من ذلك المبدأ القديم القائم بذاته تعالى قائما ذلك
الكلام لا على الهواء أو نحوه مما يحدو حدود غايته أنه يمنع على الخلق والاسنان
والخارج وهو لا يصر بما نحن بصدده لانه يجوز أن تكون تلك شروطا في حدوث
تكلام القاطن فينا لا فيه تعالى كما ان الابصار فينا هي الحالة الادراكية الحاصلة
عقيب فتح البصر المشروطة بتأثر الحاسة وفيه تعالى هو تلك الحالة من غير اشتراط بما
ذكر مما لا يلين به فينبئ عن الفرق بيننا وبينه تعالى فان لنا وله صفات هي مبادى وتلك
المبادئ مطلقات وآثارا لأن كليهما فينا من الحوادث وفيه تعالى المبادئ قديمة والآثار
حادثه وأبضا الآثار فينا قد تقوم بنا وقد تقوم بغيرنا وفيه تعالى لا تقوم الآثار به
قطر وبالجملة اذا تأملت ما حوزته تعلم ان غايته التحقيق الذى يندفع به جميع الشبه
والربوب وتضمن عند القلوب وتعلم ان معاني الالفاظ والمبارات سواء كانت المعاني
الاولية أو الثانوية انما يطلق عليها الكلام لكونها مدلولات للكلام اللفظي بالدلالة
الوضعية وهي وان كانت تسمى كلاما نفسيا لكن القول بأنها صفة غير العلم قائمة
بذاته تعالى قديمة مما لا يجوز العقل قطعاً كيف ودلالة الكلام اللفظي على كلامه النفسى

غير العلم والارادة) كما يشهد به الرجوع الى الوجدان (يدل عليه بالعبارة) الدالة عليه
 دلالة ثانية (والكتابة) الدالة عليه دلالة ثالثة (وقد شاع عند أهل اللسان اطلاق)
 اسم (الكلام عليه) فاذا ثبت انه تعالى متكلم تعين هو لا متناع غيره كما هو ويكون
 قديما كما هو القاعدة (و) أما وصفه بما يشهد بالحدوث فلا تبه (لا نزاع في أنه) أى
 كلامه تعالى (يقال) فى الشرع (بالاشتراك أو) بطريق (المجاز الشهور على
 النظم المخصوص المسموع) حيث وصف بما يشهد بالحدوث يراد به هذا المعنى
 واطلاقه على هذا المعنى بطريق المجاز ليس لان اسم الكلام يطلق لغة على اللفظي
 أيضا لان هذا فين يقوم به اللفظي و (لا يجرد أنه) أى النظم المخصوص (دال على

(قوله عند أهل اللسان الخ) كما أنه يقال لما كتبه الشافعي انه قوله وان عبر منه بعبارة أخرى
 اه منه (قوله فمن يقوم به اللفظي الخ) وهو تعالى لا يقوم به اللفظي حتى يصح
 اطلاقه على النظم المخصوص فى الشرع أيضا بعلاقة اطلاقه عليه لغة اه منه

الذى هو صفة حقيقية قديمة له لا بد أن تكون من قبيل دلالة الازكالقدور على
 القسرة والمراد على الارادة فحفظه فاه من بدائنا وودائنا (قوله يدل عليه دلالة
 ثانية الخ) قد علمت أننا أن التحقيق هو أن دلالتها عليه عقلية لا وضعية فافهم (قوله
 ليس لان اسم الكلام يطلق الخ) ان قيل سوق العبارة مشعرباً بأن اطلاقه لغة على
 اللفظي لو لم يكن فحق من يقوم به اللفظي لم أن يقال اطلاقه على النظم المخصوص
 مجازاً من جهة هذا الاطلاق المعنى وليس كذلك لان اطلاقه لغة على اللفظي لو لم
 وجهها لاطلاقه على النظم المخصوص انما يتم على اطلاقه حقيقة لا مجازاً كما هو ظاهر
 قلت يأتي مريباً أن معنى اطلاقه المجازي ليس أنه اطلاق على غير المسموع له ومدير
 تدبر اياي بالمقام (قوله يضي) أى كما يطلق لغة على المعنى على المسموع (قوله
 لان هذا فين يقوم به اللفظي) قد سبق أننا ان الكلام اللفظي ليس قائماً
 باللفظ قطعاً بل بالهواء نعم يجوز أن يراد بالقيام اربط الصحيح لاضافة الشكك الى اشتكك
 الذى هو حقيقة لكن هذا المعنى مشترك بيننا وبينه تعالى كما سبق وحقق لم يشك

كلامه القديم) حتى يقال انه لا اختصاص لهذا بالنظم المخصوص (بل لانه أنشاء)
 أيضا (رقومه في اللوح المحفوظ) قال تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ
 (أو صروفه في الملك) قال تعالى انه لقول رسول كريم (و) بالجملة ليس معنى انه مجاز
 في النظم ان كلام الله غير موضوع له والالجاز تنفيه عنه بل معناه أنه وضع له أيضا
 للنسبة المذكورة كما ان المجاز يلاحظ فيه المناسبة (ويخص العربي منه باسم القرآن
 وهو المتعارف عند العامة وفي علم الاصول واليه يرجع ما يشهد بالحدوث مثل المنزل
 والمقرء والمسموع والمأخذى به والعربي ونحو ذلك) مثل كونه مكتوبا وقابلا للنسخ

(قوله انه لقول رسول ح) قول هذا لا يدل على انه ليس كلامه تعالى حقيقة فان قول
 الرسول من حيث هو رسول قول له تعالى لانه لا يطق عن الهوى اهـ

لا يتم التعليل فاهم (قو، أيضا ح) أى كما انه دال على كلامه القديم (قوله والالجاز
 تنفيه عنه الخ) أى لو كلام الله من النظم المخصوص أقول لادعى الى تأويله كونه
 مجازا بما ذكر بل يدعى عنه امر مقابله بالاشتراك فتأمل جدا وتحقيق الذى يلائم
 الطريقة التى مشى عليها لمصنف وحررها الشارح رحمه الله هو أن الكلام حقيقة فى
 المعنى مطابقا كما يؤيد ما ذهبنا إليه

ان الكلام من الدواعى * جعل الانسان على العوا دليلا

وأما فى القضى فهو حقيقة فى حتم لقيام القضى مناصلى هذه الطريقة مجاز فى
 حقه تعالى لانه منزه عن كل ما يحد من قوته فى كلام الله من النظم المخصوص على
 الطريقة المذكورة نعم هو حقيقته فى كليهما فى حقا وحسنه تعالى على الطريقة
 البديعة التى أبدعها فيما سبق اذا تقرر هذا ظهر أن بيان الشارح فيما سبق آتيا
 بقوله وإخلاقه على هذا المعنى بطريق المجاز الخ مختل سواء أول كونه مجازا بما أوله
 أوتى على حقيقته فتأمل فيه فى غاية الدقة (قوله بل معناه انه وضع له الخ) كتب
 عليه ان المراد بالاشتراك حيث أنه لا يلاحظ فيه تلك المناسبة اهـ أقول فينبذ
 مندفع ما سبق منا آتيا من أنه يأبى عن تأويل المجاز مقابلته بالاشتراك فافهم (قوله
 وقابلا للنسخ الخ) يحتمل المعنى الاصطلاحي أعنى رفع حكمه بآخر والفقير أعنى الانتساح

وغير ذلك (قالوا) لو كان كلامه تعالى أزيل لزم الكذب في (الاخبار بالماضى
 في) كلامه مثل اننا أرسلنا وقال موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وذلك لان
 صدقه يقتضى سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على (الازل) فلزم (كذب)
 كلامه تعالى عن ذلك اجماعا (و) ايضا هو مشتمل على امر ونهى واخبار
 واستخبار وغير ذلك فلو كان أزيل لزم (الامر) بلا مأمور (والنهي) بلا منهى
 والاخبار بلا سامع والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك (سفه وعبث) لا يجوز ان
 يستند الى الحكيم تعالى وتقدس (وأجيب بانه اغا بصير الكلام أحد الاقسام) من
 الامر والنهى والخبر وغير ذلك (فبما لا يزال) وليس في الازل واحد منها فان
 قبل وجود الجنس من غير أن يكون أحد الانواع محال وكذا التغير على القديم قلنا
 المراد أنه واحد في نفسه يعرض له التنوع بحسب الاعتبارات والتعلقات الحادثة
 من غير أن يتغير في نفسه (مع أنه) انما يلزم وجود المخاطب في الكلام الحسى
 والنفسى (يكفى) فيه (مخاطب معقول والتحقيق أنه) انما يلزم السفه لو خطوب
 المعلوم وأمر في نفسه وأما على تقدير وجوده بأن يكون (طلب) الفعل (يمن
 سيوجد) فلا كفاي طلب الرجل تعلم ولده الذي أخبره بما دق أنه سيولد وكفاي
 خطاب النبي صلى الله عليه وسلم وأمر ونهيه كل مكاتب يولد الى يوم القيامة (هذا
 والمذهب أنه) معنى (واحد في الازل) يتكرر بحسب التعلقات) كفاي سائر الصفات

والذي من نسخة ب حرى فتشعر قال في شرح المقاصد ثم اختلفوا فليس هو اسم
 لهذا المذهب من رتات رسول لسان اخترعه الله بيه حتى اراد فمروا بكل حور
 بكسبه يكون مثله فيه وارضع له من له ما من حيث ان لم يكن واحدا
 بالتنوع ويكون يترد تبارك نسب لانه وهذا هو الذي كان سهر أو كتب
 ينسب الى مؤامره ان أول هذا مبقى من المشهور والاسلم انزل من الحروف
 ليس قائما باللسان بن بلهواء كما حرره الا أن يؤول بقيام عيسى دبره (قوله كما في سائر
 الصفات الخ) وأنت خبير بان تشييه بسائر الصفات ركنا اجواب عن السؤال

وان كان العقل قاصرا عن ادراكه كنه هذا المعنى (اذ ثبوت الكلام انما هو بالسمع و) (لم ير السمع بالتعدد) ثم ما ذكر من الصفات هي ما تنفق فيها القائلون بالصفات الازلية (و) لتذكر ما اختلفوا فيها فنقول (أثبت الشيخ

السابق بقوله قلنا المراد انه واحد في نفسه الخ انما يتم على تقدير كونه صفة حقيقية تكون مبدءا لترتيب الحروف والكلمات المسموعة كما حررناه وأما على تقدير كونه المعنى الذي هو مدلول الكلمات فلا اذ كون مدلول الالفاظ والعبارات أمرا حقيقيا واحدا في نفسه متكررا بتكرر المتعلقات أمر غير معقول كما اعترف به بقوله وان كان العقل قاصرا الخ وهذا وأقول وبما يزيد الصبر الذي أبدعناه في تحقيق الكلام النفسى بل يعينه ما في شرح المقاصد مما حاصله أنه ان قيل كل واحد منا يسمع كلام الله مطلقا أمالو أريد به المنتظم من الحروف والالفاظ المسموعة من غير اعتبار المحل فظاهر وأما لو أريد به المعنى النفسى الازلى فلأن سماعه بسماع الالفاظ والاصوات المسموعة الدالة عليه فما وجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله قلنا وهو ان سمع كلامه تعالى من جهة لكن لما كان بصوت غير مكنت للعباد حيث أكرمه فأفهمه كلامه من غير واسطه كسب أحد من خلقه اختص بانه كليم الله اه فهذا يدل على ان مسموع موسى عليه السلام هو الاصوات والحروف التى ترتبت عن المبدء القائم بذاته تعالى المرتب لها ترتيبا أوليا لم يتخلل واسطة من الخلوط وان ذلك المسموع حادث من غير خلق ولسان ومخارج وهذا عين ما أبدعناه كما لا يخفى على من له فطنة مستقيمة وأما ما وجه به بعضهم اختصاص موسى عليه السلام بما ذكر من انه عليه السلام سمع كلامه الازلى بلا صوت وحرف وجهته كما يأتي أنه يرى ذاته تعالى بلاكم وكيف وجهته فنظور فيه لانه يتمتع بسماع غير الصوت حتى نقل عن الاستاذ أبي اسحق الاتفاق على ذلك وسيأتى منا ما يحققه بأبسط من هذا ان شاء الله تعالى (قوله اذ ثبوت الكلام انما هو الخ) لا يخفى ما في هذا الحصر من النظر الذى لا يخفى على المتأدكر لما سبق أوائل مجتصم الكلام فليبدأ

الاشعري البقاء صفة) أخرى (لان) الواجب باق بالضرورة و (الباقى بلا بقاء
 كالهالم بلا علم) فلا بد أن يقوم به معنى البقاء (ورقباته) ليس معنى زائدا
 على الوجود لان العقول منه (استمرار الوجود) ولا معنى لذلك سوى الوجود من
 حيث انتسابه الى الزمان الثاني (وبأنه يعود الكلام في بقاء البقاء) فان البقاء
 لو كان صفة أزلية زائدة على الذات قائمة به كانت باقية بالضرورة وينقل الكلام
 الى بقاءه ويتسلسل ويلزم أيضا قيام المعنى بالمعنى وهو باطل (و) أثبت (بعض
 الفقهاء التكوين) وفسره بانخراج المعدوم الى الوجود (لانه تعالى خالق اجسام)
 وهو بدون صفة التكوين محال كالهالم بلا علم (و) لا بد أن يكون صفة أزلية لانه
 (مدح به نفسه بكلام أزلي) قال تعالى هو الله الخالق البارئ والمدح منه تعالى
 بما ليس فيه باطل واتصافه به بعدخلوه عنه يستلزم قيام الحادث بذاته تعالى (فيلزم
 أن يكون صفة أزلية وهي المعنى بقول الكل) من الاشعرة في قوله تعالى انما قولنا
 لشيء اذا اردناه أن نقوله كن فيكون (انه) قد جرت العادة الالهية بأن (يكون

(قوله البقاء صفة أخرى الخ) أقول اثباته البقاء صفة أخرى يدل على انه لم يرد
 بالصفة أمرا حقيقيا زائدا على ذاته بل ما يكون نقيضه نقضا في حقه تعالى ولا شك
 ان البقاء كذلك فلا يرد عليه شيء اه منه

(قوله ويلزم أيضا قيام المعنى بالمعنى الخ) وأيضا ما هو موجود لذاته يلزم أن
 يكون بابيا لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول أبدا فلو كان بقيا لنفسه لزم أن يكون
 الموجود لذاته موجودا لنفسه وهذا خلف ولو فسر البقاء بصفة به الوجود في
 الزمان الثاني كان لزوم المحال أظهر كما لا يخفى (قوله ولا بد أن يكون صفة أزلية
 الخ) واعترض بان أزلية التكوين بالمعنى المذكور تستلزم أزلية المكونات ضرورة
 امتناع التأثير بدون الامر فلا يتم ما ياتي من أنه لا يلزم من قلعه الخ فان أجيب عنه
 بمنع الاستلزام بأنه لم لا يجوز أن يكون دائما مستمرا الى زمان وجود المكونات حتى لا يلزم
 أزليته ولا تختلف العلول عن تمام العلة قلنا نعم لكن نقول لم لا يجوز أن يكون ذلك الا

الاشياء في أوقاتهما بكلمة أزلية هي) كلمة (كن) اذ لا معنى بصفة التكوين
 الا هذا ورد بأنه حينئذ يعود الى صفة الكلام (ولا يلزم من قدمه قدم المكون
 كالعلم) والقدرة والارادة (والحق أنه) ليس صفة حقيقية كالعلم والارادة
 بل هو (معنى اضافي يعقل من تعلق المؤثر بالاز) فلا يكون الا فيما لا يزال
 (وليس سوى تعلق القدرة والارادة) بالمقدور (و) أما (التمدح بالخالق)
 في الازل) فهو (مثل التمدح بأنه يسبح له ما في السموات وما في الارض) وبقوله
 تعالى وهو الذي في السماء له وفي الارض له أي معبود (أي هو بحيث له ذلك
 فيما لا يزال) بما له من صفات الكمال اذ لا شك أن ذلك بالفعل انما يكون فيما
 لا يزال لا في الازل والახبار عن الشيء في الازل لا يقتضي ثبوته فيه (وما قيل
 ان التكوين هو المكون) وان التأثير هو الاثر كما اشتهر عن الشيخ الاشعري
 (فغناه) على ما يشعر به كلام بعض الاصحاب (أن المفهوم) الشائع (من)
 اطلاق لفظ (الخلق هو المخلوق) سواء جعلناه حقيقة فيه أو مجازا مشهورا
 وهذا لا يليق بالمباحث العلمية (و) قال المصنف يمكن أن يكون معناه (أن
 الحاصل) في الخارج (من التأثير) في شيء وإيجاده بعدما لم يكن (هو الاثر
 لا غير) وأما حقيقة الإيجاد باعتبار عقل لا تحقق له في الاعميان (وأما ما يطلق
 عليه من الصفات) كالرحيم والكريم والغفور وغير ذلك (فراجع الى الصفات

المستمر هو المعنى المعقول من تعلق القدرة فلا يكون التكوين صفة أخرى فان قيل
 لهم أرادوا بالتكوين صفة أزلية بها تخرج الاشياء من العدم الى الوجود فيما لا يزال
 وتغابر القدرة بأن معناتها صحة وجود المقدور في وقته المخصوص ومقتضى التكوين
 وجود المكون بالفعل في وقته قلنا تلك الصفة اما أن يكون تأثيرها بالنظر الى نفسها
 على سبيل الجواز فلا تميز من القدرة أو على سبيل الوجوب فلا يكون الواجب غائرا
 بل يكون موجبا فان قيل لم لا يجوز أن يكون بالنظر الى نفسها على سبيل الجواز فلا
 يستلزم الإيجاب والنظر الى تعلقها على سبيل الوجوب فتميز من القدرة قلت لا يخلو

المذكورة) كالقدرة والارادة (و) ماورد به ظاهر الشرع وامتنع جله على معناه الحقيقي (مثل الاستواء) في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى (واليد) في قوله تعالى بيد الله فوق أيديهم (والوجه) في قوله تعالى ويبقى وجه ربك (والعين) في قوله تعالى وتصنع على عيني فهي (مجازات وتخييلات) أى تصورات للعانى العقلية يبرزها في الصور الحسية فالاستواء مجاز عن الاستيلاء أو تمثيل وتصوير لعظمة الله تعالى واليد مجاز عن القدرة والوجه عن الذات لانه الباقي والعين عن البصر (فصل في أحواله) من أنه هل يمكن أن يرى وهل يمكن العلم بحقيقته و(الحق أنه تعالى يصح أن يرى بمعنى حصول الحالة الادراكية الحاصلة) لنا (عند النظر الى القمر) التي نسميها الرؤية لكن (من غير جهة ولا مقابلة) لتفرقه تعالى عن ذلك (وانه

اما أن يكون تعلقها لذاتها فلا تتميز من الارادة أو لموجع سوى ذاتها فلا تتميز من القدرة فانهم فانه دقيق (قوله أى تصورات لعانى العقلية الخ) تفسير للتخييلات فقط كما ينادى عليه قوله الآتى قريبا أو تمثيل وتصوير لمطمة الخ قال في شرح المقاصد في كلام المحققين من علماء البيان ان قولنا الاستواء مجاز من الاستيلاء والعين من البصر ونحو ذلك لنفي وهم التشبيه والتجسيم سرعة والا فهي تخيلات وتصورات لعانى العقلية يبرزها في الصورة الحسية وقد بينت ذلك في شرح التلخيص بمالا مزيد عليه اه أقول فحيث الاول أو يقال مراد المان بقوله مجازات وتخييلات أنها مجازات ظاهرا وتخييلات حقيقة خلاف ما يفيد صنيع الشارح من قوله الآتى فالاستواء مجاز من الاستيلاء أو تمثيل الخ والاقتصار على المجاز في قوله الآتى واليد مجاز من القدرة والوجه عن الذات الخ فان الاول يفيد أن مراد المان هو أنها مجازات أو تخيلات بأو الفاصلة والثاني يفيدان المراد أن بعضها مجازات وبعضها تخيلات مندبر فله دقيق (قوله لانه الباقي الخ) الاولى ترك هذا التعليل أو التعرض لباقي التعليلات قدس (قوله هل يمكن أن يرى الخ) وهل تقع رؤيته وانما لم يقتصر الاحتمال على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان أيضا لانها سمعيات ربما يدفعها الخصم بغير الامكان

يحصل ذلك للؤمنين في الجنة) رزقنا الله تعالى (أما الصفة فلا) موسى عليه السلام
 (طلب الرؤية) قال تعالى حكاية عنه ربنا أني أنظر اليك ولولم تصح لم يطلبها عليه
 السلام (و) لأن (الله تعالى علقها على الممكن في نفسه وهو استقرار الجبل) والمعلق
 على الممكن ممكن لأن معنى التعليق أن المعلق يقع على تقدير المعلق عليه والمحال
 لا يقع على شيء من التقادير (والقول بأنه) أي موسى عليه السلام (أنما طلب العلم

فاحتاجوا إلى بيان الامكان أولا والوقوع ثانيا فينبغي للشارح رحمه الله أن
 يتعرض في تفسير الاحوال للوقوع أيضا ولا يقتصر على الامكان فان قيل ان بعضا
 من دليل الامكان كطلب الرؤية من موسى عليه السلام وتعلقها من الله على استقرار
 الجبل سمى انما يثبت بالنقل فهو أيضا محتاج الى بيان الامكان أحيب بأن كونه سمعيا
 مسلم لكن لازع في امكانه بل ولا في وقوعه (قوله لم يطلبها عليه السلام الخ) وذلك
 لانه عليه السلام يمتنع أن يكون جاهلا بما يجوز وما لا يجوز على الله تعالى والا لم يكن نبيا
 فلزم أن يكون عالما بما ذكر فهو عليه السلام مع علمه بامتناع رؤيته تعالى يكون طلبها
 منه تعالى صبا لا يليق بالانبياء عليهم السلام فافهم (قوله والمحال لا يقع على شيء من
 التقادير) وههنا بحث حاصله كما ذكره المصنف هو أنا لانسلم أنه معلق الرؤية
 على استقرار الجبل حالة السكون أو مطلقا حتى يكون ممكنا بل على استقراره حقيق
 النظر بدليل الفاء وهو حالة زلزل الجبل وانكساره ولانسلم إمكان استقرار الجبل حينئذ
 وأجيب بأن الاستقرار حالة التحرك والانكسار أيضا ممكن بأن يحصل السكون بدل
 الحركة اذ الامكان الثاني لا يزول عن الممكن أبدا انما المحال هو اجتماع الحركة
 والسكون وهو ليس معلقا عليه وأما القول بأن المعلق عليه هو استقرار الجبل مطلقا
 لا حقيق النظر ولا خفاء في امكانه في نفسه فيرد عليه انه واقع في الدنيا فيلزم وقوع
 رؤيته فيها والتالي باطل لا يقال وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط لانا نقول
 ذلك انما هو في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه لا فيما جصله بمنزلة الملزوم لما طلق النظر
 عليه فان وجوده يستلزم وجوده كما هنا فالحق ما سبق آتيا من أن المعلق عليه هو استقرار

الضروري) عبر عنها تعبيراً عن اللازم بالملزوم (أو) طلب (الرؤية لاجل القوم)
حين قالوا أرنّا الله جهرته وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرته وأضاف السؤال الى

الجبل عقب النظر بدايلاً للعاء وهو وان كان ممكناً بالطريق المذكور لكنه لم يقع
في الدنيا فلا يرد الاستقرار السابق ولا اللاحق وقد يقال ان التعليق على الحائز اما
يدل على الجواز اذا كان القصد الى وقوع المشروط عند وقوع الشرط وأما اذا كان
القصد الى الانقضاء عن وقوع المشروط كما في الآية فلا ورد بأن الآية على الاطماع
أدل منها على الانقضاء هذا حاصل ما ذكره وأقول في تأييد هذا القول الذي رده المصنف
لإخفاء في ان توقف أمر على آخر بمعنى أن يكون وجوده دائراً على وجوده وانقضاءه
على انقضاءه مخصوص بالمكن ولا يتصور في الأمر الممتنع بالذات كما هو واضح وأما
التوقيف أي تعليق أمر على آخر فقد يكون القصد منه الى الاعلام بالتوقف والدوران
المذكور كما يقال ان جثتي أكرمك ويكون القصد منه الاعلام بان الاكرام دائر
على الاتيان وجوداً ومعدماً فهو أيضاً يفيد إمكان المعلق ولا يتصور فيما هو ممتنع في
ذاته وقد يكون القصد منه الى استبعاد وقوع المطلق بجعل انقضاء المعلق عليه علامة
على انتفائه من غير قصد الى التوقف والدوران المذكور كأن يقال في مقام استبعاد
ان فلاناً نبي انظر اليه فان طار الى السماء فهو نبي لكن طيرانه مستغيب فنبوته
مستغيبه فهذا يفيد ان نبوته غير واقعة من غير افادة انها ممكنة أو ممتنعة كما هو صاهر
ويؤيده ما يأتي من التصريح بأنه لم يتبين الامتناع بهذه الآية غايته الاخبار بعدم
الوقوع فحينئذ نقول لم لا يجوز أن تكون الآية من هذا القبيل بل الظاهر هو هذا اد
قوله تعالى لن تراني صريح في استبعاد وقوع الرؤية وقوله فلما تجي ربه للجبل الآية
رفع للقدم أي لكن الاستقرار لم يقع فلا تقع الرؤية اذا تقرر هذا فنقول لم لا يجوز
أن تكون الرؤية ممتنعة بالذات ولا مسلم أن تعليقها على الممكن يفيد امكانها اثنا يتم
لو كان القصد منه هو الاعلام بالتوقف المذكور وهو هنا ممنوع بل الظاهر هو اعلام
استبعاد الوقوع كما سبق فحينئذ نقول قول الشارح والمعلق على الممكن الخ وكذا
قوله لان معنى التعليق الخ وكذا قول المصنف فيما نقلناه آنفاً ان الآية على الاطماع

نفسه ليجتمع فيعلم امتناعها بالنسبة الى القوم بالطريق الاول (أو) طلب الرؤية مع العلم بامتناعها (زيادة الطمأنينة) بتعاقد دليل العقل (بسماع الكلام) كما في طلب ابراهيم عليه السلام أن يريه كيفية احياء الموتى (ظاهر البطلان) لان قوله تعالى لن تراني نفي للرؤية باجتماع المعتزلة لا للعالم الضروري وكيف وموسى عليه السلام عالم بربه عز وجل وسمع كلامه وجعل يناجيه ويخاطبه فبمعنى العلم الضروري ولان تجويز الرؤية باطل بل كفر عند أكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تأخير الرد

أدل منها على الخ وكذا قوله في شرح المقاصد ان المدعى في الآية لزوم الامكان كلها في حيز المنع كما لا يخفى قتأمله فانه دقيق والله ولي التوفيق (قوله بتعاقد دليل العقل الخ) يعني أن موسى عليه السلام علم امتناع رؤيته تعالى لكن طلبها ليسمع من الله الكلام الدال على عدم وقوع الرؤية فيعترض العقل بالسمع كما علم ابراهيم عليه السلام عقلا كيفية احياء الموتى فطلب اراءتها ليعترض العقل بالرؤية فافهم (قوله لان قوله لن تراني الخ) هذا الى قوله ولان تجويز الرؤية الخ بيان لبطلان التأويل الاول ومنه الى قوله ولان زيادة الطمأنينة الخ بيان لبطلان الثاني ومنه الى آخر البحث بيان لبطلان الثالث (قوله وسمع كلامه وجعل يناجيه الخ) أقول وأنت خير بأن هذا حص فيما حرره وأبدعناه سابقا من أن كلامه تعالى اللفظي صادر منه تعالى كصدور الالفاظ منا بلا فرق الابعاد والا لم يكن سماع كلامه سببا للعالم الضروري به تعالى كيف ولو كان نسبة الكلام اللفظي اليه تعالى على الهج الفنى حرره الجمهور منا لم يكن فرق بينه وبين سائر مصنوعاته في أن دلالتها عليه تعالى اعما هي بطريق النظر لا للضرورة فانهم فانه دقيق والتأمل حقيق (قوله فلا يجوز لموسى تأخير الرد الخ) أى لما كان تجويز الرؤية عندهم كفرا لزم أن لا يؤخر الرد عليهم في طلبهم الرؤية المستنعة لان الرد على الكفر قورى لا يجوز فيه الامهال والا لكان تقريرا على الباطل وهو من الانبياء باطل واللازم متف لانه أمهل الرد الى أنه يسمع من الله ما يدل على عدم الوقوع

ونقرر الباطل ولانه لم يتبين الامتناع بذلك بل غايته الاخبار بعدم الوقوع
ولانهم ان كانوا مؤمنين بموسى مصدقين بكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية من
غير طلب المحال والالم بقدر الطلب لانهم وان سمعوا الجواب فهو والخبر بأنه كلامه
تعالى ولان زيادة الطمأنينة لا تنبغي بطريق طلب المحال الموهوم للجهل موسى عليه
السلام بما يعرفه آحاد المعتزلة (وقد يستدل) على صحة الرؤية (بأن) كلام من
الجوهر والعرض مرتق كالاجسام والاضواء باتفاق الخصم ولا بد للرؤية من متعلق
لا يكون مختصا بشئ من الجواهر والاعراض وما يصلح (متعلق الرؤية) ويكون
(المشترك بين الجوهر والعرض ليس الا الوجود المشترك بينهما وبين
الواجب) أيضا أو اما الحدوث أو الامكان فلا يصلح متعلقا لها (لما مر من أن
الحدوث أو الامكان) أمر (عديم) لا تحقق له في الخارج ومتعلق الرؤية لا بد وأن

(قوله ولانه لم يتبين الامتناع بذلك الخ) كما أنه لم يتبين به الاسكان أيضا على ما حققناه سابقا (قوله بما
يعرفه آحاد المعتزلة الخ) أقول فيه تأمل فان اتيان موسى عليه السلام بما يوهم الجهل لفرض
صحيح هو حصول زيادة الطمأنينة له عليه السلام لا يوجب نقصا في حقه سيما اذا
كان الخطاب مع الله العالم بالسرائر والافراض وأيضا لانسلم أن آحاد المعتزلة كانوا
عارفين بذلك من عند أنفسهم لم لا يجوز أن تكون معرفتهم من متفرقات الطلب التي
وقع من موسى عليه السلام وأيضا ايها الجهل منه لا ينافي حصول المعرفة له عليه
السلام لم لا يجوز أن يكون طرفا بامتناع الرؤية كأحد المعتزلة لكنه أوهم الجهل به
لفرض الصحيح الذي هو حصول الطمأنينة كما مر فقوله بما يعرفه آحاد المعتزلة من
غير تعرض لمعرفة موسى دال على ان طلبه عليه السلام للرؤية مقيد لنفي المعرفة منه
عليه السلام وليس كذلك على انه يناقض ما سبق منه من بناء هذا التأويل على
تسليم علم موسى عليه السلام بامتناع رؤيته تعالى كما هو ظاهر فانهم مبني ما بين به
بطلان هذا التأويل وان كان مأخوذا من شرح المقاصد فتبصر (قوله كالاجسام
والاضواء الخ) تمثيل للجوهر والعرض

يكون متحققا فيه بالضرورة (مع اشتراك المعدوم فيه) أى فى الحدوث أو الامكان
فلزم على تقدير كونه متعلقا لها صحة رؤية المعدوم وبطلانه ظاهر (وجواز الرؤية
عند تحقق ما يصلح متعلقا لها ضرورى) فيلزم صحة رؤيته تعالى (وصحة رؤية
كل شئ موجود حتى الطعوم والروائح والعلوم تلزم من) هذا (الدليل) ولا استحالة
(وان استبعدت) لعدم تعلق الرؤية بها بناء على أنه لم يجز عاداته أيضا بخلافها فينا
(فان قيل) الرؤية واحد نوعى و (الواحد النوعى قد يعلل بعلة مختلفة) كالحرارة
بالشمس والنار فلم لا يجوز أن يكون كل من رؤية الجوهر والعرض بل أنواعهما
معللا بأمر يختص به (فلنا الكلام فى المتعلق) لافى العلة المؤثرة (و) متعلق

(قوله أى فى الحدوث أو الامكان الخ) إعادة الضمير الى كل منهما بناء على جواز
اتصاف المعدوم بالحدوث كالموجود وأما بناء على المشهور من احتصاص الحدوث
بالموجود فالواجب رجعه الى الامكان فقط وهو الموافق لما فى شرح المقاصد (قوله
فيلزم صحة رؤيته تعالى) قد يقال ان الدليل منعوض بصحة المخلوقة فانه مشترك بين
الجوهر والعرض ولا منسحب بينهما يصلح علة لها سوى الوجود بمثل ما مر فيلزم صحة
مخاوية الواجب وهو باطل وأجب بان صحة المخلوقة أمر اعتبارى فلا يقتضى صلة
ولو سلم الحدوث يصلح صلة لها لان المنافع لعليته للرؤية هو امتناع كون مالا تحقق
له فى الخارج ملة له تحقق فيه وهنا ليس كذلك (قوله كالحرارة بالشمس والنار
الخ) قد يناقش بأن الحرارة ليس واحدا نوعيا اذ التحقيق كما سبق هو أن الحرارة
مراتب مختلفة بالنوع لكنه مناقشة فى المثال فتدبر (قوله لافى العلة المؤثرة الخ) أى كلامنا فى
العلة بمعنى ما يتعلق به الرؤية لافى العلة المؤثرة فيها قال فى شرح المقاصد ما حاصله أن
ضعف هذا الدليل جلى وان قضيه بنحو صحة الملموسة قوى وما ذكر من أن المراد من
العلة هنا متعلق الرؤية فيكون المسمى من كل شئ وجوده ممنوع ومن التزم أن
المسمى هو الوجود فقط وأنا لا أدرك بالبصر اختلاف المخلوقات المدركة بل نعلم بالضرورة
تقدم كبر وجوده بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية اه أقول
تحقيقه هو أن مرادهم من متعلق الرؤية والشم مثلا هو ما يدركه القوة الباصرة والقوة
الشامسة وقد حقق أن مدرك كل منهما بالذات أمر يخص ادراكه به دون الآخر

الرؤية لا يجوز أن يكون من خصوصية الجوهرية بل لابد أن يكون مشتركا ذا

فالبصريات بالذات كما سبق هي الألوان والاصواء والشمومات هي الروائح ويتبع ضرورة ادراك الرائحة بالبصرة واللون بالشامة فالبصر فينا وفيه تعالى مشتركان في اختصاصه بادراكه ما ذكر غاية الامر أن مبدا ذلك الادراك قسما حال في المادة وفيه تعالى مجرد من الحلول فيها نعم لاستئصاله في أن يخلق الله تعالى كلا من تلك القوى في غير محلها المخصوصة هي به الآن كأن يخلق البصرة في حلقى مقدم الدماغ مثلا ويخلق الشامة في العضو المخصوص الذي هو العين مثلا وأما أن يصدر من القوة الشامة فعل البصرة مثلا أو بالعكس فهو من الامور التي تقضى البديهة امتناعها اذا تقرر هذا فنقول ان كون الوجود متعلق الرؤية لا يخلو اما أن يكون المراد منه هو ان الوجود مدرك القوة البصرة فبديهي البطلان لما سبق أن مدركها الألوان والاضواء اما أن يكون المراد أنها انما تدرك الألوان الكائنة في الامر الموجود فسلم لكن لا يقتضى صحة رؤية الواجب لانه تعالى وان كان وجوده فهو منزّه عن مدركات البصرة كما هو واضح فان قيل كما أن ادراكه تعالى للألوان ولو لا عضو معين يسمى ابصارا ورؤية فليس ادراكنا له تعالى بهذا العضو المخصوص الذي هو العين ابصارا ورؤية وان كان منزها عن الألوان قلت لاشك أن حقيقة البصائر والرؤية هو ادراك الألوان كما سبق سواء كان من مبدا حال في العضو أو نزه عن ذلك وأما ادراك غير الألوان والاضواء وان كان من مبدا حال في العضو الذي هو العين فليس حقيقة البصائر نعم لو قل ان لفظ الرؤية قد يستعمل في الادراك الخاصة بعقبي نفع البصر وتقليب الخدقة ولو كان المدرك غير الألوان والاصواء لم يكن ذلك من اشراج فان كان مرادهم من رؤيتنا له تعالى كما هو ظاهر الآيات والاحاديث وهو انما يتسلم ان يكون النزاع لفظيا وان كان مرادهم منها هو انما نقره التي من اختصاص ادراك الألوان والاضواء تدركه تعالى فضروري البطلان واخوه ههنا هو امتناع رؤيته له تعالى فالحقيق وقياس جور رؤيته له تعالى على رؤيته له تعالى مع الفارق كما تقرر

(الرؤية قد تتعلق بشئ) ويدرك بها أن له هوية تناو هي المراد من الوجود (من غير أن يدرك جوهريته أو عرضيته فضلا عن) زيادة (خصوصية) لاحدهما ككونه انساناً أو فرساً أو سواداً أو خضرة (وأما الوقوع) في الجنة (فلقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ولم يعهد استعمال نظرا إليه إلا في الرؤية) وتقديم الصلة لتجريد الاهتمام ورعاية الفاصل له دون الحصر أو للحصر ادعاء بمعنى أن المؤمنين لا استغراقهم في مشاهدة ذاته وقصر النظر على عظم جلالة كانهم لا يلتفتون إلى

هذا ما صنفى في هذا المقام فتفطنه فاته من مطارح الافهام (قوله ويدرك بها أن له هوية الخ) ان أراد أن المدرك لهذه النسبة المحكية هو حاسة البصر فظاهر البطلان إذ المدرك للنسب هو النفس فإيته أنه هنا بواسطة الحس وان أراد أن تلك الحاسة واسطة في ادراك النفس لها لكونها متعلقة بطرفي تلك النسبة أصنى الشئ وهويته فسلم لكن لانسلم أن تلك الهوية المبصرة هي الوجود ضرورة أن الوجود ليس من المبصرات حقيقة بل هو مصحح الابصار والرؤية كما مر مراراً فليتأمل (قوله ولم يعهد استعمال نظرا إليه الخ) ان أريد بالرؤية الحقيقية التي هي ادراك الألوان والأضواء فمنوع باتفاق الخصم وان أريد بها الادراك الحاصل فقيب تغليب الحدقة ولو اغبر الألوان والأضواء فليس من المتنازع كما حررناه فالادراك المتعلق بذاته ووجوده تعالى وان كان من القوة الحالية في الحدقة والعضو المعين هو عين العلم ولا يخالفه فوطا وتسميته رؤية بحسب الاستعمال لا ينافي ذلك انما المخالف بالنوع للعلم هو الادراك المخصوص بالمبصرات بالذات أصنى الألوان والأضواء سواء كان من مبدأ مجرد أو حال في الحدقة أو في عضو آخر وإلى هذا يشير ما في شرح المقاصد من قوله نعم يتجه أن يقال نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لافي النوع السابق اه فظهر ان البصر الذي هو صفة من صفاته تعالى وقد سبق أنه عبارة عن الحالة الادراكية الحاصلة عند النظر إلى القمر من غير توسط الحدقة والعضوان لم يكن مخصوصا بالتعلق بالامور المبصرة بالذات بل كان جائزاً للتعلق بالوجود ونحوه لم يتميز أصلاً من صفة العلم ولم يصح عنه صفة أخرى كما لا يخفى على ذوي الانصاف فتبصر (قوله وتقديم الصلة الخ) اشارة إلى جواب ما قد يقال انه لا يصح حمل النظر هنا على الرؤية لان

ما سواه ولا يرون الا الله تعالى (وجل النظر على الانتظار والى على) كونه اسما بمعنى (النعمة) واحد الآلاء (تعسف) لان سوق الآية بلسانة المؤمنين وبيان أنهم يومئذ في غاية الفرح والاخبار بانتظارهم النعمة والثواب لا يلائم ذلك بل ربما ينافيه لان الانتظار بالحزن وضيق الصدر أجدر وكون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته واخلاقه بالفهم عند تعلق النظر به سيما المسند الى الوجه ولهذا لم يحمل الآية عليه أحد من أئمة التفسير كما ذكره المصنف في شرح مقاصده (وقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) حيث حقر شأن الكفار وخصهم بكونهم محجوبين فكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر (وقوله تعالى للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) فسر جمهور المفسرين الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية وعبر عنها بالزيادة للتنبيه على أنها أجل من أن تعد من الحسنات وفي جزاء الاعمال الصالحة ولا ينافيه ما ذكره البعض من أن الحسنى هي الجزاء المستحق والزيادة الفضل (ولقوله عليه الصلاة والسلام انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر ووقوله) عليه الصلاة والسلام في رفع الجباب (فيستظرون الى وجه الله) تعالى هذا (والخالف يدعى اقتضاءها المتبادلة) ويدعى في ذلك الضرورة (ي يدعى) ادوامها عند حصول الشرائط فلو جاز رؤيته لدامت لكل سليم الحاسة في الدنيا والآخرة فلزم أن نراه الآن وفي الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة والثاني بالاجماع وذلك لان شرط الرؤية

قديم الصلة بقديم حصر الرؤية في رؤيته تعالى مع أهم يرون يومئذ عن ربهم أيضا ضرورة احاصل الجواب ظاهرا (توله سيما المسند الى الوجه الخ) من الوجه لما كان مشتملا على العضو الذي هو آية الرؤية كان حمل النظر عليه أجدر ثم أقرب من جملة على الانتظار الذي ليس ملائما له لانه ليس من مدركات الحواس وقوله وذلك لان شرط الرؤية الخ) اشارة الى الملازمة في قوله فتر جاز رؤيته لدامت لكل الخ

على هذا هو جوازها وسلامة الحاسة وكلاهما بناء على تسليم الجواز حاصل
 الآن وفي الجنة على الدوام فلزم ما ذكر (وكلاهما ممنوع) أما الاول فلا
 لان تسليم لزوم المقابلة لان الرؤية نوع من الادوار فيخلق الله تعالى متى شاء وكيف
 شاء ولا شيء شاء ودعوى الضرورة فيما نازع فيه الجسم الغفير من العقلاء وغير
 سموعة ولو سلم في الشاهد فلا يلزم في الغائب لان الرؤيتين مختلفتان إما بالمهابة
 أو بالهوية لا محالة فيجوز اختلافهما في الشروط والاوزان والمراد بالرؤية بلا كيف
 هو سقوطها عن الشرائط المعتبرة في رؤية الاجسام والاعراض لا خلو الرؤية أو الرائي
 أو المرئي عن جميع الحالات والصفات وأما الثاني فلا نالنا تسليم وجوب الرؤية في
 الغائب عند تحقق الامر بل لا يجوز أن تكون رؤيته تعالى مشروطة بزيادة قوة

(قوله دوجوازها وسلامة الخ) أي فقط كما يفيد إدراج صميم الفصل الدال على الحصر
 وسامحه اه يكتفي للرؤية في حق الغائب سلامة الحاسة وكوه جازر الرؤية وأما ما ذكر
 من انتفاء الموانع من فرط الصغر أو البطالة أو البعد ونحوها فلما يشترط في حق الشاهد
 أغنى الاجسام والامراض كما سيشرح اليه قريباً فلذا تحقق الامر ان وجب رؤيته فلزم
 دوام رؤيته تعالى لكل سليم الحاسة في الدنيا والاخرة (قوله على هذا الخ) ان كان
 إشارة الى جواز الرؤية فمع تكراره بقوله الآتي وكلاهما بناء على تسليم الجواز الخ
 يفيد أن جواز الرؤية ليس شرطاً على غير هذا وهو معنى فلسد لا يحصل له وان كان
 إشارة الى الغائب كما هو المناسب كان الاولى ابدال كلمة على بكلمة في وان كان إشارة
 الى غير ما ذكر فليبين قافهم (قوله أما الاول الخ) أي ادعوا اقتضاء الرؤية المقابلة
 (قوله والمراد بالرؤية بلا كيف الخ) إشارة الى دفع ما أورده بعض أرباب الجهل من أن
 الرؤية فعل من أعمال العبد أو كسب من أكسبه فبالضرورة يكون واقعاً بصفة من
 الصفات وكذا الرئي بحاسة العين لا بد أن يكون له كيفية وحالة من الحالات فكيف
 تقع امرئية بلا كيف ووجه الدفع ظاهر (قوله وأما الثاني فلا نالنا تسليم الخ) أي ادعاه
 دوام الرؤية عند حصول الشرائط وأنتم خير بأن هذا متفق عليه لنا ولا يخالف فلا

(ورد) باننا لانسلم أن الادراك بالبصر بمعنى الرؤية أو أعم منها حتى يستلزم نفيه
نفيها بل هو رؤية مخصوصة وهو أن يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرى ولهذا
يصح رأيت القمر وما أدركه بصري لاحاطة الغيب به ولا يصح أدركه بصري وما رأيت
فيكون أخص من الرؤية ملزوما لها فلا يلزم من نفيه نفيها ولا من كون نفيه مدحا
كون الرؤية نقضا و (بعد تسليم كون الادراك هو الرؤية أو أعم منها) رد (بأنه
لا عموم في الأشخاص) والابصار

عدم ادراكه بالبصر وارد في مقام التمدح فيكون نفيضه أضى الرؤية نقضا وهو على
الله حال اه أقول الوجه الاول دال على عدم وقوع الرؤية والثاني على عدم جوازها
كالموجع اليه في شرح المقاصد «حينئذ حاصل الجواب من الوجهين كما ذكره الشارح
«مد ظله» هو اننا لانسلم أولا كون الادراك بالبصر هو الرؤية فلا يلزم من نفي
الادراك بالبصر نفي الرؤية ولا من كون نفيه مدحا كونها نقضا اذا تقرر هذا فاصل
ان المصنف رحمه الله اقتصر في هذا المتن على التعرض للوجه الاول كما هو واضح
وكذا الشارح «مد ظله» اقتصر على تحرير هذا الوجه كما لا يخفى فحينئذ نقول
تعريضه «مد ظله» لجواب الوجه الثاني بقوله الآتي ولا من كون نفيه مدحا كون
الرؤية نقضا مستدرك مستغنى عنه فان قيل الوجه الثاني هو الورد في مقام التمدح
والشارح تعرض له أيضا كما ترى قلت نعم لكن انما تعرض لذلك تأييدا للوجه الاول
لا وجهها على نفي الرؤية كما تعرض له المصنف في شرح المقاصد على ما نقلناه آنفا فتدبره
فانه في غاية من الدقة ونحن تركنا توضيحه تجربة لانهان الطالبين (قوله ورد باننا لانسلم
ان الادراك الخ) أقول تأخير هذا الرد عما تقدمه من السؤال والجواب وغيرهما سيما
عن قوله وبالجملة كون الجمع المعروف الخ يفيد بناءه على تسليم أن الآية ظاهرة في
عموم السلب كما هو ظاهر فحينئذ نخرج المتن الآتي بما مزجه ومطقه على هذا الرد
يفيد أن المنع المذكور في المتن أغنى عن عموم الأشخاص أيضا بنى عليه وليس
كذلك لأن عموم السلب وعموم الأشخاص هنا متلازمان فكيف ينع أحدهما مع تسليم
الآخر فالاولى أن يترك التعرض لما تقدمه على الرد من السؤال والجواب وغير ذلك بل
يتعرض لحاصل السؤال عند قول المتن الآتي لا عموم في الأشخاص نفع على وجه يكون

(و) لو سلم (لا) نسله في (الاقوات) والاحوال فيحصل على نفي الرؤية في الدنيا جمعاً بين الأدلة ورد عليه بأنه قد صح وما به التمدح بدوم في الدنيا والآخرة ودفع بأن امتناع الزوال أعما هو فيما يرجع إلى الذات والصفات وأما ما يرجع إلى الأفعال فقد يزول لحدوثه والرؤية من هذا القبيل فقد يخلفها الله تعالى وقد لا (وأما قوله تعالى) عند سؤال موسى عليه السلام (لن تراني فليس للتأبيد) إذ لا يثبت عن يوثيقه من أئمة اللغة كون كلمة لن للتأبيد (و) ان سلم (لا) نسلم دلالتها في الآية على (عموم الاوقات)

سنداً له ويتعرض لحاصل الجواب عند قوله ولو سلم لانسله في الاوقات ليكون وجهها لتسليم فتظن (قوله ولو سلم لانسله الخ) ان قيل قد حقق في كتب الاصول ان المختار هو أن عموم الأشخاص مستلزم لعموم الاحوال والازمنة والامكنة فكيف مع تسليم عموم الأشخاص يمنع عموم الاوقات قلت لعل ذلك مبني على غير المختار وهو ظاهر أو على المختار لكن يكون معنى منع عموم الاوقات هو منع البقاء على عومه يجوز ورود ما يخصه وبؤيد الثاني قوله فيحصل على نفي الرؤية في الدنيا جمعاً الخ فتدبره فانه من بدائعنا (قوله ورد عليه بأنه قد صح الخ) هذا هو الثاني من وجهي غلط الخلف بالآية وحاصله أنه بعد تسليم أن ادراك البصر هو الرؤية لا بد أن يكون بفيه عن الاسرار بطريق عومها وعموم الاوقات لانه قد صح وزوال ما به التمدح نقص نيلزم دوامه بدوام الممدوح (قوله ودفع الخ) حاصله أن زوال ما به التمدح أعما يكون نقصاً اذا كان راجعاً إلى ذاته وصحة القدح وأما اذا كان راجعاً إلى فعله فلا وه حاش فلا يوجب زوال الممدوح المراجع إليه تغيراً في ذاته أو صفاته القدح وثبت خبر بان جمل التمدح راجعاً إلى فعله منظوره إذ الممدوح به بدوم رؤيته بسبب أنه لم يخلق رؤيته في الابصار ذات كل مادم ودرج اذا لم يخلق الله رؤيته في الاعين فهو لا يرى مع أنه لا مدح له في ذلك كما لا يخفى فلاولى هو امتناع في الدفع بما سبق من المعارة بين ادراك البصر والرؤية حتى لا يلزم من كون نفي مدحا كون الرؤية نقصاً (ثم اعلم) أنه ربما نصر الفاعلون بجواز رؤيته تعالى بالآية المذكورة على تقدير كون ادراك البصر هو الرؤية

لظهور قرينة الخلاف وهو الوقوع جوابا لسؤال الرؤية في الدنيا على انه لو صرح بالعموم وجب الحل على الرؤية في الدنيا بجماعين الأدلة (وأما استعظام) الله تعالى (سؤال الرؤية) حيث سماه ظلما وعتوا كقوله تعالى ولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أأنزلنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم (فلتعتهم) وعنادهم

ومحصوله هو أن نفي الرؤية إما يكون مدحا لشيء لو كانت الرؤية جائزة في حقه ولم تقع لنحو التمتع والتعز برباء الكبرياء وحبب العظمة وأما إذا كانت ممنوعة كما هي فحق المعلوم فلا يكون نفيها عنها مدحا كما لا يخفى وقد يمكن التفرقة بأن يقال نفيها من الشيء وإن كانت ممنوعة قد يكون مدحا كما إذا كان الشيء واجدا لأصل الكلمات أمضى الوجود بخلاف المعلوم فله لما كان نافذا لذلك لم يكن نفي الرؤية في حقه مدحا لكن يرد حينئذ أن كثيرا من الموجودات كالاصوات والطعوم ونحوها غير مرئية مع أن ذلك ليس مدحا في حقه كما هو ظاهر هذا مجمل ما في شرح المقاصد وأقول وبالجملة لم يتم كون نفي الرؤية عنه تعالى مدحا مع أنه تعالى أورد في مقام تمدح نفسه كما هو ظاهر فالتحقيق المحقق بقبول الإذكياء هو أن نفي الشيء من الشيء لا يتصور أن يكون مدحا له إلا إذا كان المنفي منه أمرا موجودا إذ حاصل التمدح بالنفي هو أن هذا الشيء مما يصلح أن يثبت له شيء ولكنه لم يثبت له هذا لتمرزه وحلالة قدره وتعاليه عن ذلك بخلاف المعلوم فانه لا يصح ثبوت الشيء له أصلا ضرورة أن ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له فلم يكن نفي الشيء عنه مدحا قطعا إذ انتفاء الشيء عن المعلوم إما هو لعدم قبوله له وعدم صلاحه اثبوت له ولا يتصور أن يكون ذلك لحلالة قدره وتعاليه عنه حتى يكون مدحا له كما هو ظاهر شغفنه فانه سر التفرقة السابقة آتفا ثم لا يخلو أما أن يكون المنفي الذي يراد التمدح بنفيه من صفات الكمال أولا لا يسيل إلى الأول إذ من البين أنه لا تمدح في نفي صفة الكمال عن الشيء له سواء كانت جائزة الثبوت له أولا فانحصر التمدح في نفي نفي الصفات القصية الغير الكالية لكنها لما كانت ممنوعة في حق الولجب

للاطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم مع أنه من الممكنات اتفاقاً (خاتمة) اختلفوا في العلم بحقيقته تعالى للبشر فقال بعضهم حصوله كثير من المحققين خلافاً لجمهور المتكلمين ثم القائلون بعدم الحصول بجوروه خلافاً للفلاسفة و (الحق أنه لا يعلم من الله تعالى الا الوجود) بمعنى أنه كائن في الخارج (والصفات) بمعنى أنه عالم حتى قادر الى غير ذلك (والسلوب) بمعنى أنه واحد أزلي أبدي ليس بجسم ولا عرض وما أشبه ذلك (والاضافات) بمعنى أنه خالق ورازق ومخوندك وهذا ليس علماً بحقيقة الذات

كان تمدحه تعالى بنفسها تمدحاً بنفى ما هو ممتنع الثبوت لله تعالى وذلك لأنه لو أمكن الثبوت لله تعالى لا يمكن زوال ما به تمدحه الذي هو كماله وامكان زوال الكمال امكان نقص له وامكان النقص نقص، وهو في حقه تعالى محل خلاف الممكن ان نفي الصفات الغير الكمالية عنه مدح له مطابقاً سواء كانت جائزة الثبوت له أو لا بل نقول ربما يكون تمدحه بنفى ما هو جائز له أَوْضَح وأظهر كما لا يخفى وأما أن نفي الرؤية عن الروائح والطعوم ونحوها ليس بمدحاً لها فلا نعلم أن الرؤية ليست في حقها من النقائص والصفات الغير الكمالية كيف ورؤيتها ليست أدون من سمها وذوقها وإبصارها كاهر ظاهر على العطن انما تقر جميع ما سبق فظهر أن المراد من الآية هو المدح بنفى جميع ادراك الحواس عند تعالي لما حرزناه سابقاً من امتناع تعلقي ادراك الحواس به تعالى بأسمى الحقيق المراد منها لكن لما كان المصنف قدوة، الحواس تكون مدركة أظهر المدركات خص الله به ليكون دلالتة على نفي العوائق بطريق الأول واقع من الاحتمال فتعطن حتى يستلحق عرق الاعتراض بالمعذور ونحو مصورات والطعوم ويستدل بالمدح عن الاعتبار فاعتبروا يا أولى الابصار (قوله وهذا ليس علماً بحقيقة الذات) وان تيسل الوجود عين الذات عند كثير من المحققين فذا علم وجوده علم ذاته فقد لوجود المعلوم منه تعالى هو كونه في الخارج كما أسره به السرح « مدح طبعه » أما وهو غير الوجود الذي قالوا الله عين الذات كما سبق ومصحح الوجود لا اشكل لكن بقي أنه

وتمسكت الفلاسفة في الامتناع بأن تصور الشيء إما أن يحصل بالبدية وهو منتف
في الواجب اتفاقاً أو بالحد وهو انما يكون للركب من الجنس والفصل والواجب
ليس كذلك أو بالرسم وهو يقيمه العلم بالحقيقة وأجيب بأننا لا نسلم انحصار طريق
النسور في ذلك لم لا يجوز أن يكون بالالهام
(فصل في أفعاله موجد فعل العبد) بل جميع أفعال الحيوانات وانما خصوا

قد يجمع احتصارهم لومات البشر من الله تعالى في تلك الامور المذكورة كيف وان
الاحدة جميع افراد البشر ومعلوماتهم فافهم (قوله وتمسكت الفلاسفة في الامتناع الخ)
هذه وجه من الوجهين اللذين ذكرهما المصنف في شرح المقاصد والوجه الآخر
هو أن العلم بالرسم الصورة الكلية من المعاني البسي في النفس يحذف الشخصيات وليس
لها واجب ملية كاية معروضة الشخص على ما تقر في موعده وايضا لو فرض ذلك لكان
الواحد متوليا على الصورة الموجودة في الادماء فيصير كثيرا ويطلب التوحيد وأجيب
بأنه لا يسلم أن العلم هو الرسم الصورة ولو سلم فلا كذلك العلم بالواجب ولو سلم
فالماني لا ترجع تعدد افراد الواجب لا الصور المأخوذة منه والمخل بالخصمية هو امكان
فرض صدق معهوية على كثيرين لا يصدق الموجود البسي على الصورة هذا ثم أقول
استدل بعض المحققين على امتناع رؤيته تعالى بأنه لو تعلق الرؤية به فلا يخلو اما أن
يكون المرئي كنه فيكون محمدا أو بعضه فيكون متجزئا وهذا بخلاف العلم فله انما
يتعلق بالصفات والحد في أن يكون المعام كلها أو بعضها اه فيستفاد من هذا
امتنع تعلق العلم بحقيقة الواجب لاستلزامه تحديد الواجب أو تجزئه كالرؤية ثم أقول
وهي اشكال لم ر من تعرض له وهو أن اسما تعلق العلم بذاته تعالى عند القائلين
بالامتناع اما أن يكون نشأ من جهة ذاته تعالى أو من جهة الكل والكل باطل ضرورة
ان ذاته تعالى معلومة لذاته تعالى بالاتفاق ويمكن أن يجاب بأنه لم لا يجوز أن يكون ذلك
الامتنع ناشئ من جهة العالم أو من جهة صفة العلم لكن لا مطلقا بل اذا كان في
البشر كما شبهه تخصيص الخلاف به وسلم البشر لما كان مخالفا لعله تعالى لا استحالة

العبد بالذکر لان بعض أدلة ذلك انما يجري في المكلف (هو الله) تعالى (وانما للعبد الكسب وهو امر اضافي) لانه عبارة عن تعلق القدرة والارادة كما يأتي فلا يحتاج الى مؤثر فيه لان أثر الاجادة هو الوجود وهو منتف في الامر الاضافي لكن (يجب من العبد) لان تعلق الارادة مقتضى ذات الارادة الحاصلة للعبد بخلافه تعالى فيه وتعلق القدرة تابع له كما مر (ولا يوجب وجود المقدور) لعدم التأثير لقدرة كما سبق (بل) انما يوجب (اتصاف الماعل به) أي بالفعل لتلبسه به (وذلك) الامر المسمى بالكسب (كتعيين) الفاعل (أحد الطرفين) من الفعل والترك (وترجيحه) بتعلق الارادة به لغاتها (وصرف القدرة) حسب تعلق الارادة

(تقيد في الامر الإضافي) مطلقا أي سواء كان اياديا أو غير اه منه (قوله لغاتها) يعني ان ذاتها تقتضي التعلق بأحد الطرفين لكن ذلك انتفاء يقع بدنه الداعي الارام الترجيح بالارجح فافهم اه منه

في اختصاصه بالمتنازع المذكور لكهما يشتركان في أن كلا منهما لكونه صفة تقيط بالعلوم يقتضي كون المعلوم محذورا متناهيا فليتم له من نزاق ربه الهادي الى الحقوق (قوله لان بعض أدلة ذلك الخ) وذلك كادمة المامانة باليمان والشكر على ما يأتي (قوله شاقه تعالى فيه) أي يخاف الله تعالى الارادة فالعبد فافهم (قوله أي ماعل لنفسه) لا نسب بسوء الكلام هو تفسير مرجع التصير المحرور بالمقدور لا بالفعل . فان كان المراد مهما واحدا أي الحاصل حقيق تدو القدرة كالاكل والشرب وهما ولا يصح أن يراد من الفعل هما لكسب كما ينبغي على التأمل في الاسام لكن هما تحت وهو الالام الاضافي الذي هو الكسب له ليس موجبا لوجود المقدور وكذلك يسر موجبا لز صاف به لخيارا تتفق قدرة احداه من غير تناقض تدرة انه تعالى به لحيته لا يوجد المقدور ولا يتسمى المحرم به كاهو فخر ويمكن الجواب بأن ايجاب تعلق قدرة العبد لا تصافي الاستدراك في القول بأن القدرة الحادثة انما هي مع الفعل كما سبق مدبره من طارح . فافهم (قوله كتعيين الفاعل الخ) طاهره يخالف ما سبق من انشرح من أن لكسب عبارة عن تعلق القدرة

به بمعنى ان تعلق الارادة بصير سببا عاديا لأن يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة
بالفعل بحيث لو كانت مستقلة في التأثير لأوجد الفعل فان قيل اذا كان الترجيح
من مقتضيات ذات الارادة فافائدة التكليف اذا الارادة تتعلق بأحد الطرفين لاحالة
اجيب بان التكليف قد يكون داعيا لتعلق الارادة بناء على أنها تابعة للعلم فاذا علم
المكلف ذلك يكون داعيا لتعلق الارادة فيصرف القدرة اليه ومعنى كون الارادة
مربوطة أنها بتعلقها يترجع احد المقدورين على الآخر الا انها لكونها تابعة للعلم
يكون العلم داعيا لتعلقها بأحد هما على التعيين

(قوله لاحالة) لكون التعلق مقتضى ذاتها اه منه (قوله علم المكلف ذلك) أى
وعلم أنه حسن اه منه

والارادة قدبر (قوله اذا كان الترجيح من مقتضيات الخ) ان تميل ما سبق دال على
أن الترجيح من تعلق الارادة لامن مقتضيات ذات الارادة قلت لما سبق أنه من التعلق
والتعلق من الذات ثبت ذلك فافهم (قوله قد يكون داعيا لتعلق الارادة الخ) أقول
الداعي قد يكون إما على الشيء من غير أن يوجبه وقد يكون موجبا له فالداعي بمعنى
الباعث وقد يكون العلم بالتكليف أو بما فيه مصلحة أو غير ذلك وأما الداعي بمعنى
الموجب فهو تعلق الارادة لا غير كما مر الاشارة اليه (قوله فيصرف القدرة الخ)
كتب ههنا ان صرف القدرة انما يتوقف على الداعي لا الموجد لانه امر اضافى كاستعلق
الارادة بل المحتاج الى الموجد هو نفس القدرة اه أى لاصرفها وتعلقها (قوله
ومعنى كون الارادة مربوطة) أى معينة وموجدة لاحد الطرفين (قوله انها بتعلقها
يترجع) أى لابتدائها فلها من حيث ذاتها مستوية النسبة اليهما (قوله يكون
العلم داعيا لتعلقها بأحدهما) أى باعنا لتعلقها بأحد الطرفين لا موجبا لما مر من

مع استواء نسبتها اليهما كما أشرنا اليه سابقا (وعند) أكثر (المعتزلة الموجد) لفعل
العبد (هو العبد) بناء على قولهم بتأثير قدرته والمتقدمون منهم كانوا يمتنعون
من إطلاق الخالق عليه لقرب عهدهم بإجماع السلف على أنه لا خالق إلا الله
(و) المتأخرون منهم (أطلقوا لفظ الخالق عليه) إذ لا فرق بينه وبين الموجد في
المعنى (ولزمهم كون كل حيوان خالقا) لاشتراك المعنى الذي نسميه كسبا في
الكل (وقد قال الله تعالى الله خالق كل شيء) ويدخل فيه أفسال الحيوان ويخرج
القديم بديل العقل وللقطع بأن المتكلم لا يدخل في عموم مثل أكرمت كل من دخل

أن الموجب هو تعلق الإرادة (قوله مع استواء نسبتها الخ) كتب ههنا أي من حيث
أنها يصح أن تعلق بكل منهما لكن اشتلفة بأحدهما مرجحة على الآخر اه
والحاصل أنها من حيث ذاتها مستوية النسبة إلى الطرفين ومن حيث التعلق معينة
لأحدهما على ما سبق بما لا مزيد عليه في مصب الإرادة (قوله بناء على قولهم
بتأثير القدرة الخ) أقول لو كانت قدرة العبد مؤثرة لامتنع تخلف وجود الآخر عن تعلقها
واللازم بطل إذ ربما يبعد الشخص من نفسه أنه تتعاق قدرته بمقدوره وفق الإرادة ولا
يوجد فان قيل لعل ذلك التعلق لما منع يمنعها من التأثير قلت مقصود المخالف القائل
بتأثير القدرة أنها عند تعلقها بالمقدور واجبة التأثير بحيث يمنع انفكاك التأثير عنها
ولا يتصور عنده مانع من التأثير إلا بكونه مانعا من تعلقها والقروض في المسئلة حقيق
تعلقها فلو قرض حين تحقق التعلق منع فاعا يكون من نفس التأثير فيكون التأثير
جائزا لا انفكاك عنها كما هو عندما فيصير لا يمتاز مذهب المخالف من منهجه بضرورة
أن لا تنكسر إمكان كونها مؤثرة بمعنى أنها لو كانت مستقرة منفردة لا يوجد تعلقها إلا
كما صرح به الشارح سابقا هذا خلف فتأمل جدا واحتفظ لأنه دليل جديد على
ابطال مذهب المخالف تفردنا به الخمد والمئة (قوله نسميه كسبا الخ) أي ويسمونه
إيجادا (قوله للقطع بأن المتكلم لا يدخل الخ) ان قيل قد تقرر في كتب الأصول

الدارو يكون بمنزلة الاستثناء وقال تعالى (خلق كل شيء) وقال (انا كل شيء خلقتنا بقدر) أي خلقنا كل موجود من الممكنات على مقدار مخصوص مطابق للعرض والمصلحة ولا فائدة هذا المعنى كان المختار نصب كل اذ لورفع لتوهم ان خلقنا صفة وبقدر خير فلم يقد أن كل شيء مخلوق بل ربما أفاد أن من الاشياء ما لم يخلقه فليس بقدر وقال (والله خلقكم وما تعملون) أي ما تعملونه أو عملكم

انهم اختلفوا في دخول المخبر في اخباره فكيف يكون عدم الدخول قطعيا قلت الاختلاف في الدخول في مطلق الاخبار لا ينافي القطع بعدم الدخول في خصوص أمثال ما ذكر من فيه فبقسم (قوله أي خلقنا كل موجود الخ) أشار بهذا الى أن الشيء مساوق للوجود أو مفيد بالوجود هنا والا لزم الاخبار بخلق ما لا ينتهي من الممكنات في ايم الكذب وهو محال فندفع ما قيل من أنه لا بد من تقييد الشيء بالخلق على تقدير النصب أيضا فلا يبقى حينئذ فرق بين النصب والرفع في عدم الافادة لهذا المعنى على أنه لو سلم تقييد الشيء بالخلق فالفرق ظاهر لان كون خلقنا خبرا يبعد أن كل شيء مخلوق بل تعالى بخلاف ما اذا كان صفة كذا في شرح المقاصد لكن فيه تأمل فليتأمل جدا (قوله ولا فائدة هذا المعنى الخ) أقول فيه بحث فان الاستدلال بهذه الآية على كون كل موجود مخلوق له تعالى انما بنوه على بيان أن المختار فيها نصب كل فلو حمل اختيار النصب منيا على افادة هذا المعنى لزم الدور كما لا يخفى (قوله بل ربما أفاد أن من الاشياء الخ) أقول افادة الرفع هذا المعنى انما يفيد اختيار النصب لو ثبت رجحان معنى النصب على هذا المعنى وهو غير المتنازع فان قيل لاحفاء في مرجوحية هذا المعنى اذ يفيد أن مخلوق غيره تعالى كالعبد ليس بقدر كما صرح به «مد ظله» وليس كذلك لان كل مخلوق سواء بقدرته الله تعالى أو قدرة غيره يكون بالقدر قلت هذا انما يتم لو كان المراد من كون الشيء بالقدر كونه بتقدير وقصد كما فسر به المصنف في شرح المقاصد وأما لو كان المراد أنه مطابق للعرض والمصلحة كما فسر به الشارح هنا فلا يجوز أن لا تكون مخلوقات العبد مثلا مطابقة للمصلحة فتأمل فانه دقيق

لكن ينبغي ان يجعل حينئذ معنى المفعول ليصح تعلق الخلق به لان المعنى المصدرى وهو المعنى النسبي أغنى الايقاع لاجوده في الخارج والازم التسلسل في الايقاعات فلا يكون متعلق الخلق لان أثر الخلق والايجاد هو الوجود واذ لا فلا وكون الايقاع امرا واقعيا انما يستدعى مقتضياه مع قطع النظر عن اعتبار المعبر والاقتضاء أهم اذ يجري في الاعداد أيضا كافتضاء ذات الممتنع الـ عدم وقال تعالى (هو الله

(قوله وكون الايقاع أمرا واقعيا) أى وان لم يعتبره المعبر اه منه (قوله الاقتضاء أهم) أى من الخلق اه منه

(قوله لكن ينبغي أن يجعل حينئذ الخ) حاصله أنه ظهر مما أمر أن فعل العبد المختلف في أنه هل هو بخلقه أو بخلق استعالي هو الواقع عقيب الامر الاضائي الذي سميناه كسبا وذلك مثل الصوم والصلاة والاكل والشرب ونحوها مما هو حاصل بالمصدر لا بالمعنى المصدرى الذى هو الايقاع فانه لكونه اعتباريا يمنع أن يكون متعلق الخلق فيحينئذ ارادة الحاصل بالمصدر من قوله تعالى وما تعملون ظاهرة اذا كانت ماموصولة واما اذا كانت مصدرية فيجب ارتكاب الجواز بذكر المصدر واردة المفعول (قوله وكون الايقاع أمرا واقعيا الخ) جواب عما يقدر انا لانسلم عدم صحة كون الايقاع متعلقا للخلق انما يتم ذلك لو كان اعتباريا لا يتحقق الا باعتبار المتبر وليس كذلك فانه امر واقع في نفس الامر وان لم يعتبره معبر فلا امتناع في كونه أثر المؤثر وحاصله أن الاعتبارى له اعتباران أحدهما مالا يكون له تحقق من غير اعتبار المتبر لا في الخارج ولا في نفس الامر والثاني ماله تحقق في نفسه دون الخارج وان لم يعتبره معبر وهو بكل المفسرين لا يكون متعلق الايجاب لان أثره هو الوجود الخارجى نعم يستدعى الاعتبار الثانى مقتضيا لا يجزئيه اذ أثر الاقتضاء لا يلزم أن يكون الوجود الخارجى ألا ترى أن العدم من تمثيلات ذات المتنع ظالمقتضى أهم من المؤثر الذى أثره الوجود اذ معناه ما يتحقق به الشيء في نفس الامر وان لم يتحقق به الوجود في الخارج والايقاع من الاعتباريات التى تستغنى عن الاول دون الثانى

الخالق) الباري إذا كان الخالق خبرا وهو ضمير الشأن أو ضمير اسم ما يفسره الله فافادته حصر الخالقية ظاهرة وأما إذا كان الخالق صفة فلا كما لا يخفى وقال (فعال لما يريد) فإنه يدل على أنه تعالى يفعل كل ما يتعلق به إرادته تعالى وهي متعلقة بالإيمان وسائر الطاعات اتفاقا فيلزم أن يكون فاعلها وموجد هاهنا والله تعالى والحمل على أنه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر بلا ضرورة وقال تعالى

(قوله إذا كان الخالق خبرا الخ) أي خبرا للفظه الله إذا كانت كلمة هو ضمير الشأن وجمله الله الخالق مفسرة له أو خبرا لكلمة هو إذا جمعت مبتدأ مبهما يفسره لفظه الله (قوله) وأما إذا كان الخالق صفة الخ) أي صفة للفظه الله الواقعة خبرا عن كلمة هو وقد يقال أنه على هذا التقدير أيضا يفيد حصر الخالقية وذلك لأن لفظه الله لكونه علما دالاعلى الذات المخصوصة لا يقع خبرا يكون الحكم عائدا إليه إذ لا معنى لقولنا إن هذا المعين ليس إلا هذا المعين فيلزم أن يكون الحكم ما تدا إلى وصفه بمعنى أنه الخالق لا غير ولكن فيه ضعف لا يخفى على المعارف بأساليب الكلام (قوله والحمل على أنه يفعل ما يريد فعله الخ) وحينئذ لا يفيد أن كل موجود مخلوقه ومفعوله مع أن المقصود بيان ذلك بل يفيد أن كل ما يريد الله أن يفعله فهو مخلوقه فرعبا أفاد أن من الأشياء ما لا يريد أن يفعله فلا يكون مخلوقه ومفعولا له بل هو مفعول لغيره تعالى كما يقول المعتزلة من أن أكثر ما يقع في فلسفة تبارخ مخلوق العباد واقع بغير إرادة الله تعالى من ذلك (قوله عدول عن الظاهر الخ) حيث ارتكب حذف المضاف المخصوص أعني الفعل على معمول يريد أعني الضمير المنصوب المحذوف الراجع إلى كلمة ما ولا داعي إليه أن قيل الإرادة لا تتعاق عند التحقيق بذات الشيء من حيث هو بل إنما تتعلق بصفته من الوجود والعدم أو الفعل والترك فعلى المعنى الأول من الآية لا بد أيضا أن يرتكب حذف واحد من المذكورات مما يصح منها على ضمير المفعول فلا فرق بين المنعيين في ارتكاب الحذف قلت نعم لكن الصالح منها للاعتبار هنا هو الوجود فقط وهو ليس أمرا خاصا يكون اعتباره عدولا إلى غير الظاهر فتأمل فانه دقيق جدا

(كل من عند الله) ظاهر الدلالة على المقصود وقال (كتب في قلوبهم الإيمان) والظاهر منه أنه الذي أثبت الإيمان وأوجد في القلوب وقال (أنه هو أضحك وأبكى) فإن الظاهر منه أنه الذي أوجد الضحك والبكاء وتاويلات القدرية عدول عن الظاهر بلا ضرورة لما يأتي من إبطال أدلتهم (وقد تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم ما يشعر بأن كل كائن بقدرته الله تعالى ومشيئته) بحيث لا سبيل للانكار إليه (و) يدل على عدم جواز كون فعل العبد بقدرته أنه (لو كان فعل العبد بقدرته لزم اجتماع المؤثرين) المستقلين على أثر واحد لأنه مقدور الله تعالى (لما ثبت من شمول قدرة الله تعالى) لكل ممكن ورد عليه بأن اللازم من شمول قدرته تعالى كون فعل العبد مقدور الله تعالى بمعنى دخوله تحت قدرته وجواز تأثيره فيه لا بمعنى أنه واقع بها ليزم المحال وفيه أنه قد ثبت الشمول بالمعنى الثاني بما ذكر من السميات ويكنى هذا في لزوم المحال (و) أنه لو كان فعله بقدرته (الكان عالما بتفاصيله) لأن الاتيان بالازيد والانقص والمخالف ممكن فلا بد من ذلك النوع من مخصص هو القصد اليه ولا يتصور ذلك إلا بعد العلم به ولظهور هذه الملازمة

(قوله ظاهر الدلالة على المقصود) فحينئذ يكون قوله تعالى بعد ذلك ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك واردا على سبيل الإنكار أى كيف تكون هذه التفرقة والكل من عند الله أو يكون قوله فمن نفسك محمولا على مجرد السببية العادية جمعا بين الكلامين (قوله لا بمعنى أنه واقع بها الخ) قد يقال جواز وقوعه بقدرته الله تعالى مع وقوعه بقدرته العبد يستلزم جواز المحال وهو أيضا محال وفيه أيضا تأمل فليتأمل (قوله ويكفى هذا في لزوم المحال) وقد يستدل على كون كل مقدور واقعا بقدرته الله تعالى وحده بأنه لو لم يقع بها رَحَدُهَا فلا يتخلو إما أن يقع بقدرته الغير وحده أو بكل منهما أو لا يقع بشئ منهما وانكلى بإطالي أما الأول فلا استلزامه ترجيح أحد المتساويين بل ترجيح المرجوح لأن التقدير هو استقلال القسمين في الإيجاد مع أن قدرة الله أقوى وأما الثاني فلا استلزامه اجتماع المستقلين على ممول واحد وأما

يستكر الخلق بدون العلم كقوله تعالى ألا يعلم من خلق واللازم ظاهرا البطلان
وأما الكسب فيكنى فيه العلم الاجمالي اذ ليس الوجود به حتى يلزم المحال (و) أنه
لو كان بقدرته (الكان متمكنا من تركه) كفعله اذ لو لم يكن متمكنا منه لكان وقوع
الفعل واجبا منه فلا يكون قادرا واذا كان متمكنا من تركه فوقع الفعل بدلا عن
تركه لا يكون الا (مع ترجيح الفعل على المرجح) لقول الخصم وجوب المرجح في الفعل
الاختياري فلا يرد أنا فنحوز ترجيح المختار أحد المتساويين بلا مرجح ثم ان كان
ذلك المرجح من العبد تنقل الكلام الى صدره فينتسلسل أو ينتهي الى مرجح
(لا يكون منه ويجب عنده الفعل) لان الممكن ما لم ينته رجحانه الى حد الوجوب
لم يتحقق واذا كان المرجح من غيره لم يكن مستقلا في الفعل ولا متمكنا من الترك

الثالث فلأن التقدير وقومه في الجملة هذا ولا ينقض الحصر بما يقال انه لم لا يجوز
أن يقع مجموع القدرتين لما مر أن التقدير استقلال كل من القدرتين فليستظن (قوله
يستكر الخلق الخ) ولهذا أيضا يستدل بفاعلية العالم على عالمية الناعل (قوله فيكنى
فيه العلم الاجمالي الخ) أهول وجه الملازمة جار في الكسب أيضا بأن يقال كسب
الا زيد والا نقص والمخالف ممكن فلا بد لرجحان النوع من تخصيص هو القصد اليه
فالمستدعي للمخصص هو امكان وجود المقصود بكل من الوجوه المذكورة فلا بد من
صحيح يرجع تعلق القدرة بواحد منهما سواء كانت القدرة موجودة أو كسبية فبطل
قوله اذ ليس الوجود الخ لما مر أن المستدعي للمخصص هو امكان الوجود سواء كان
به أو نفيه اذا تقرر هذا سقط هذا الاستدلال فتدبر جيدا (قوله فلا يرد أنا فنحوز
ترجح المختار الخ) حاصله أنه أورد على هذا الاستدلال أنه لا يتم عند القائل يجوز
ترجح المختار أحد المتساويين من غير مرجح وأجيب بأن الدليل الزكي على الخصم
أعني المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري هذا لكن قال في شرح المقاصد
ما حاصله انا نقطع بأن سلوك أحد الطريقين من الهابئ مثلا لا يتصور الا بدهائية
لا تكون بعينية العبد بل بعض خلق الله وحينئذ يجب الفعل منه ولا يتمكن من الترك

لان الترتيب لم يجز مع التساوي فكيف مع المرجوحية وهذا كما ترى انما يفيد أن
العبد ليس مستقلا في فعله لانه ليس موجد له (مع أن معلوم الله تعالى هو وقوعه)
لاستحالة الجهل عليه تعالى وما علم الله وقوعه يجب ولا شيء من الواجب باقيا في مكنة
العبد ولا يرد النقص بفعل الباري تعالى لان الاختيارى ما يكون الفاعل متمكنا
من تركه عند ارادة فعله لا بعده وهذا متحقق في فعله تعالى

ولا يعنى بالانتهاء الى الاضطراب سوى هذا الدليل مسوق مبطلا فليتأمل (قوله وهذا
كما ترى انما يفيد الخ) اراد على الاستدلال وحاصله أن الدليل انما يفيد ابطال أن
العبد ليس موجد لفعله بالاستقلال كما هو مذهب الخصم وهذا الابطال ليس مستلزما
لعدم ما أعنى عدم كون العبد موجد لفعله أصلا يصدق ذلك بكونه موجد بالاضطراب
وهو غير مدعا ويمكن أن يحتاج بأن المقصود من هذا الدليل جارى فعل الباري تعالى
فيلزم أن يكون موجبا لاختياره وأجيب بأن له تعالى ارادة قديمة متعقبة في الازل
بحدوث الفعل في وقته فلا يحتاج الى مرجح آخر يلزم السلسل أو الانتهاء الى ما ليس
باختياره بخلاف العبد كما قيل ثم أقول انه جارى لكسبه أيضا كان يقال لو كان
الفعل يكسب العبد لكان متمكنا من تركه ككسبه والا لكان الاتصاف به واجبا
فلا يكون قادرا فاذن يكون ذلك بمرجه وهكذا قد أن يتسلسل وهو محال أو ينهى
الى مرجح لا يكون منه ويجب هذه الكسب والاتصاف فيعود محذور الاضطراب
كما يشير اليه قوله تعالى وما تشؤون الا أن يشاء الله الآية الا أن يحتاج بأن العبد
مندهم في اهتمق مضطر وان كان في صورة مختار فاهم (قوله ولا شيء من الواجب
باقيا في مكنة الخ) أقول ان الواجب كما أنه ليس باقيا في مكنة العبد على وجه انه شقة لان
كذلك ليس باقيا في مكنة على وجه لا كسب دلائل كما يفسر بالخصم يفسر بالاستقلال
أيضا لأن يجب بما سبق أننا وقد يدل لانسلم ان كل ما هو معلوم ابروع خارج
عن مكنة العبد لجواز أن يتناقى علم الله تعالى به يقع بقدرة العبد واختياره لا بقدرة
الله واختياره تعالى حتى يلزم خروجه من مكنة العبد وأجيب بأنه حينئذ يقع البتة
بحيث لا يتمكن من اختيار الترتيب وهو كاف فيما نحن بصده من نزوم لانتهاء الى

لكون ارادته قديمة كعلمه بخلافه في فعل العبد (وقد يستدل) على كون فعل العبد
 بقدرته الله تعالى لا بقدرته (بأنه لو قدر) العبد (على فعله) ايجادا (لقدر على اعادته)
 لان امكان الشيء من لوازم ماهيته لا يختلف باختلاف الاوقات وليس كذلك اتفاقا
 (و) بأنه لو قدر عليه لقدر (على) ايجاد (مثله) لان حكم الامثال واحد لكنها تقطع بأنه
 يتعذر علينا أن نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت وان بذلنا الجهد (و) بأنه لو

الاضطرار ولما أشرنا الى أن المقصود من بعض هذه الدلالة هو الارام دون الانعام
 اندفع ما يقال ان الدليل حينئذ وان كان مبطلا لكون العبد موجدا بالاستقلال لكنه
 ليس منتبها لعدم كونه موجدا أصلا والمقصود هو هذا (قوله لكون ارادته قديمة
 كعلمه الخ) حاصله أن ارادته تعالى لكونها قديمة متعلقة في الازل بوقوع المراد
 فيما لا يزال جاز في الازل تعلقها بتركه اذ ليس حينئذ سابقة علم اذ لا قبل للازل فلا
 يتحقق الوجوب أو الامتناع فيكون تعلق علم الله وارادته معا فلا محذور بخلاف ارادة
 العبد مع علم الله تعالى فانها لكونها حادثة تكون متأخرة عنه ضرورة فان قبل سبق
 مرارا أن الارادة مطلقا تابعة لعلم متأخرة عنه فكيف يكونان في الله تعالى معا
 قلت التأخر بالذات لا ينافي المعية بالزمان (قوله لان امكان الشيء من لوازم الخ) أقول
 فيه أنه لو تم لعل على بطلان القول بالكسب أيضا فانه جار فيه أيضا بأن يقال لو قدر
 العبد على فعله اكتسابا اقدر على الاعادة كذلك واللازم منتف فباللزام مثله ان قيل
 لعل انتفاء اللازم أغنى الاعادة على التقدير الاول انما هو لانتفاء مبنائها أغنى كون قدرة
 العبد مؤثرة موجدة وأما على تقدير الاكتساب فلا نسلم انتفاء مبنائها حتى يستلزم
 انتفاءها المستدعي لانتفاء ملازمها قلت لو جعل انتفاء الاعادة مبنيا على انتفاء كون
 قدرة العبد مؤثرة أو كاسبة للزم المصادرة في الاستدلال المذكور كما هو ظاهر فالحق أن
 انتفاء الاعادة لرسم فانما هو لنفسهما مع قطع النظر من كونها بالإيجاد أو الكسب فقط
 (قوله مثل ما فعلناه سابقا الخ) أقول المماثلة هي الاشتراك في الماهية والصفات النفسية
 كما سمعنا قوله بلا تفاوت ان أريد به عدم التفاوت في تلك الصفات فقط فلا نسلم امتناع

إذا كان بخلقه تعالى واعطائه وان كان الكسب مدخل فيه (وأما المعتزلة) القائلون
 بكون البدء بوجوب الانفعال (فهم من ادعى الضرورة) في ذلك وذكره وجوها إما
 للتمييز - أو الاستدلال لان الحكم ربما يكون ضروريا والحكم بأنه ضروري
 استدلالا (لان كل أحد يفرق) بالضرورة (بين) حركته الاضطرارية
 مثل (حركة سقوطه) من السطح (و) الاختيارية كحركة (معه وده)
 عاين وماذا انما بان الثانية بقدرته وإيجاده بخلاف الاولى (و) أن كل أحد
 (يحدث) بالضرورة ان (تصرفاته) راقدة (بحسب دواعيه وقصوده) كالإقدام
 على الأكل والشرب ونسب الجوع والعطش والامعنى لموجد الفعل بالاختيار لا من
 يحدث الفعل على رفق دواعيه (و) ان كل عاقل (يقطع بان ما يطلبه أو
 يتمي عنه أو يمتناه أو يتجنب منه انما هو فعل فاعله) فإنه يعلم أنه يطلب ما يحدثه
 بالمأمور ولهذا يتلطف في استدعاء ذلك الفعل منه فإنه ينهى عما يكرهه من الافعال
 التي يحدثها لم يكرها المتنب والمتجنب (و) الجواب أن ذلك لا يفيد كونه بخلقه
 وقدرته وإيجاده) كما هو المتنازع فلهذا عن أن يفيد لسلطان الله ريبه (بل) انما

محمود - له صمم أن يتم ان مراد دواعيه من الامار والتكليف على الامار لا على
 نفسه وقد يقال لو استحق الله تعالى محقق الإيمان المدح لاستحقاق الكفر الذم
 وأجيب عن فتح الإيجاد واستحقاق رول المعج سببا في حق الماء المحقق للامور كلها (قوله)
 الام يحدث الفعل على رفق دواعيه) لا ينبغي أنه ان كان المراد من وقوع التصرفات
 على حسب التصود والدواعي أنه كما وجد القصد والداعية وجد الفعل والتصرف
 بتأثير القدرة على وقعها مع أنه مصدرة على المطلوب ممنوع لان كل واحد ربما يحدث
 من نفسه القصد الى شيء ولا يقع على وفقه بل ربما لا يقع أصلا فضلا عن أن يكون
 بالتأثير والإيجاد منه كما مررت الإشارة اليه وان أراد منه الدوران مع أنه غير تام
 بالاسناد المذكور لا يفيد العلية كما تقرر في محله وهذا يعلم أن ما يأتي في الجواب من
 تسليم وقوع الامار والتصرفات على حسب القصد والدواعي ياديه تسليم الوقوع

يفيد (كونه متعلق بقدرته و ارادته واقعا على وفق قصده ودواعيه) وهو المعنى
 بالفعل الاختياري (ومنهم من احتج) على ذلك (عقلا بانه لو استغلا العبد
 في أفعاله (لبطل المدح والذم) عليها اذ لا معنى للذم والمدح على ما ليس بفعل له ولا واقع
 بقدرته واختياره (و) بطل (الامر والنهي) اذ لا معنى للامر عما لا يكون فعلا
 للأمر ولا النهي عما لا يكون فعلا للنهي (و) كذا (انواب والعقاب) على ما هو
 بحلق المنيب والمعاقب حتى ان من يثاقب على ما هو بمنزلة الله ضد مراعى لعبد من
 الشيطان وأخر منه بالذم اذ ليس منه الا الوضوء (و) كذا (وواحد العبد
 والوعيد) ارسال الرسل عليهم السلام ونزاد الكتب من السماء اذ لا ينظر
 للترغيب والترهيب وانطقت على تخصيص الكمالات وازالة لردائل (و) بشرية (مائة
 الا اذا كان لقدرته العبد و ارادته تأثير في أفعاله (وبأن من أعمال العبد مدح) وهي
 (لا يجوز أن يخلطها بالحكم) عمل يتبعه رغبته وخشيتها (كاتب والشرك
 وسائر المعاصي) احتج أيضا (بأنه) لو كان باساريا هو (الا حاله) بالذم لكان
 فاعلا لها لان معناها واحد ولو كان فاعله ذم لكان متصفا به بالحق (يوجب
 ان تصاف به) رى بما لا ينفى كالكفر والطهارة (الا كل رضاء عذر غير ذم) من
 الفواحي التي لا يستطيع العاقل ابراهيم على السنان بن احسانه بالمال ذ
 لا معنى لذكره فاعل الكفر والظلم الا ذم لظلمه كذا (ورد) ان (باب
 المكسب) في القدرة ولا راد (لا يسد بغيره) لوقوعه في وقت تصدده عقيب
 عزمه (ك) في المباح والذم ونحو ذلك على انه مما يتدح أو لا يتدح بالخير والحدية
 دون انشاءية كاندح بالاسرار انما بالفتح في ذم رده في غير ذم على طهيرة

في الجملة معهما طمطمه وتره دورا حكيما هل اختيارا في معنى من
 اختيار يا ان يقتضى كونه دثر مع القدرة ولا خيارا لما قلنا من وجه
 التأثير أو لا ككتاب وليست السجية مخصوصة بما يصل الى وجهه له تأثير فيهم
 (قوله فهو على تقدير ورود الخ) أي ولزم بطلان المدح وسم مسموع بما مره رعا

الثاني لقدرة العبد لاعلى من يحصل فعله متعلقا بقدرته وإرادته واقعا على وفق
قصده وإن كان بخلافه تعالى ولا على من يحصل قدرته مؤثرة لكن لا بالاستقلال بل
بمرجع هو بعض خلق الله (والا) يكف ذلك في المدح أو الذم بل لا بتفنيه من الاستقلال
بحيث يكون الفاعل متمكنا فيه من الفعل والتروك (فلا نزاع في الوجوب أو الامتناع

عنه و يذم باعتبار الكون محلا وعلى تقدير تسليم وروده بناء على أن المدح والذم
باعتبار المحل راجع في الحقيقة الى اعتبار الفاعل عما يرد على الجبرية القائلين بنفي
القدرة بالمر عن العبد لأملي القائلين بنفي التأثير من القدرة كما هو المذهب أو بنفي
استتة زل التأثير عنها كما هو عند آخرين ثم اعلم أن الجبر المطلق الذي أبطلوه هو
القول بأن أعمال الميوونات بمنزلة حركة الجمادات لا تتعلق بها قدرتها لا إيجادا ولا كسبا
وذلك باطل لما نجد من الفرق الضروري بين حركة المرتعش وحركة السليم كذا قلوا
وأقول لم لا يجوز أن يكون حركة المرتعش وغير المرتعش كلاهما بخلافه وإيجادا تعالى من
غيره أن يكون لمجد مدخل فيها سوى أنها في غير المرتعش واقعة على حسب قدمه
وإرادته بخلافها في المرتعش فلا يكون في العبد صفة أخرى غير الإرادة لا موجدة
ولا كاسبة اذ يكفي إيجاد فعله قدرته تعالى ولا كسبا كونهما واقعة عقيب قصوده
ودواعيه فاقول بأن حركة الماشي السليم بمنزلة حركة الجماد ان أريد به أنه ليس
في الماشي صفة حقيقية غير المشية تتعلق بحركته إيجادا أو اكتسابا كما في الجماد
فليس باطل فضلا عن أن يكون بطولانه ضروريا وإن أريد أن حركته ليست
متعلقة للإرادة أيضا كما في الجماد ضرورة البطلان وأما لم يقل به أحد ولو من
الجبرية وأما الفرق بين الممنوع الحركة والزمن مع استوائهما في تحقق الإرادة لهما
فهو أنه جرت طاعة الله بحلق الحركة عقيب إرادة الممنوع كثيرا دون الزمن يظهر أن
قدرة العبد هي عبارة عن كونه بحيث تقع أفعاله على حسب قصوده ودواعيه فما وقع
منها عقيب إرادة ومشيئة على وفقهما فهو مقدر له وملا فلا يظهر أنه لا داعي
الى القول بتحقيق صفة حقيقية في العبد مؤثرة كما هو عند البعض وكاسبة كما هو عندنا

بناء على أن المرجح الموجب للفعل (أو المانع) منه (هو العلم بالأزلي) اذ قد ثبت أنه تعالى عالم بالجزئيات ما كان وما سيكون لاستحالة الجهل عليه تعالى وكل ما علم الله أنه يقع يجب وقوعه وكل ما علم أنه لا يقع يمنع وقوعه نظر الى تعلق العلم وان كان ممكنًا في نفسه فلا شيء يكون العبد مستقلا فيه بحيث يكون متمكنا من فعله وتركه فلزم بطلان المدح والذم على فعل العبد مطلقا (وردد) الثاني بعد تسليم ان الحسن والقبح عقليان (بأن القبيح فعل القبيح لا خلقه) لان خلق القبيح بما يكون له عاقبة جيدة فلا يقبح بخلاف فعله (الاي يرى أنه تعالى خلق أصل جميع القبايح وهو الشيطان و) رد الثالث (بان الفاعل من قام به الفعل لا من أوجده في محل آخر) والاسامي المذكورة انما تطلق على من قام به الفعل الا ترى أن كثيرا من الصفات قد أوجدها الله تعالى في محالها وفاقا كالبياض والسواد في الجسم ولا يتصف بها الا المحال نعم اذا ثبت بالدليل ان الموجد هو الله لزمهم صحة هذه التسمية بناء على أصلهم الفاسد في اطلاق المتكلم على الله تعالى لايجاد الكلام في بعض الاجسام (وسمها) عطف على عقلا (بالآيات الواردة في اسناد الافعال الى العباد) اسناد

والحيوان الى العبد انما يتميز عن الجسد والصفة التي هي الارادة المتلذذة براداته وهي قد يريد ان يجدها بقدرته الكاملة وقد لا يريد وبني المدح والذم رايات وانقلابها من نفع الى نكاح الصفة به لكنه انما يظهر ذلك التلبس بعد دورها ووجوده في اليد وأذن المقتضية والاشارة انما تدل على ثبوت صفة الارادة والمقدرة بالمعنى الذي سمي مما لا يمتنع الصفة الحقيقية الموجد أو الكلمة تشبها ورجع وجدان في ذلك في كلمة بهمة اعتديا بها سور من الله يهودي انما يسمون به (قوله فلزم بطلان المدح والذم على فعل العبد مطلقا) أي على ذلك من عدم كون العبد مستقلا وموجدا لفعله وحل ما يتبادر من كونه كاسد في شئ من الابدان يقال كون فعله متعلقا للمقدرة يكفي في المدح والذم وان لم يكن ذلك غير من أقرب حاجة كما سبق انفا الى القول بذلك فان كون فعله واقعا وفي قصد كمال في ذلك كما تقدمنا به

الفعل الى فاعله مثل قوله تعالى قل فم تقتلون أنبياء الله وقوله ثم يحرفونه الى غير ذلك
 (سيما ما ينبت عن) معنى (الاجساد) كالعمل (مثل) قوله تعالى (من عمل صالحا)
 فلنفسه وقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقوله من عمل سيئة فلا يجزى
 الا مثلها والفعل كقوله تعالى (وما تفعلوا من خير) تجدوه وقوله تعالى وافعلوا
 الخير والصنع كقوله تعالى والله يعلم ما تصنعون والكسب كقوله تعالى كل
 امرئ بما كسب رهين والجعل كقوله يجعلون اصابعهم في اذانهم وانطلق
 كقوله تعالى (فتبارك الله احسن الخالقين) والاحداث كقوله تعالى حكاية عن
 الخضر عليه السلام حتى احدث لك منه ذكرا والابتداء كقوله تعالى ورهبانية
 ابتدعوها (و) بالآيات الواردة (في) توبيخ الكفار والعصاة (و) أنه لا مانع من
 الايمان والطاعة ولا الجلاء الى الكفر والعصية) مثل قوله تعالى (وما منع الناس
 أن يؤمنوا) وقوله تعالى (كيف تكفرون) بالله ما منعك أن تسجد فما لهم من
 التذكرة معرضين (و) بالآيات (الدالة على تعليق أفعال العباد بعيشتهم) مثل
 قوله تعالى (اعملوا ما سنتم) وقوله تعالى (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الى غير

(قوله وبالآيات الواردة في توبيخ الكفار) لا يخفى أن مراد من ذكر حديث
 التوبيخ إما ذكر وجه آخر غير ما في المتن فع أن فيه فوج تكرار مع حديث المدح
 والذم لا وجه لادراجه في جنب ذكر هذا الوجه المحتوى على أنه لا مانع من الايمان
 ولا الجليء الى الكفر اذ لا اختصاص له به واما ذكر ما هو من مميزات هذا الوجه
 فظاهر المانع اذ حاصل هذا الوجه كما في شرح المقاصد هو الاحتجاج بأنه لو لم
 يكن العبد مستقلا في فعله بل كان مجبورا فيه بحيث كان فعله بخلق الله تعالى من غير
 تأثير من العبد لصح أن يقال ان الله خلق فيهم الكفر والعصيان وعلمهما وأرادهما
 وأخبر بهما وخلق قدرة وداعية يجب معهما الكفر والعصيان وكل ذلك موانع من
 الايمان والطاعة وجليئات الى الكفر والعصيان واللازم بطل الآيات الدالة على أنه
 لا مانع من الطاعة ولا الجلاء الى العصية فاللزوم مثله ولا حاجة في هذا الى حديث

ذلك (والجواب أن بعضها غير متنازع) وهو ما يصح على حقيقة مثل قوله تعالى كل امرئ بما كسب رهين لأن العبد كاسب حقيقة (وبعضها) مما ينبغي عن معنى الایجاد مثل قوله والله يعلم ما تصنعون (مؤول) لأنه لما ثبت بالدلائل السابقة أن الكل بخلق الله تعالى وإيجاده وجب جعل الالفاظ الدالة على معنى الایجاد مجازات عن السبب العادى أو جعل الاسناد مجازا لكون العبد سببا وإن المراد من مثل قوله وما منع الناس الموانع الظاهرة التي يعلمها جهال الكفرة وهذه موانع عقلية خفيت على علماء

(قوله كل امرئ بما كسب رهين) لا يقال هو أيضا من المتنازع لأن الكلام في المقبول أنه بإيجاد العبد أم لا لا نقول بل الكلام هنا في نفس الفعل فهو الایجاد أو الكسب وبينه لا يكون هذا من المتنازع لأن نفس الفعل هو الكسب ثقفا
له منه

فوجب الكفر والعصاة أبدا فتأمل (قوله وإن المراد من مثل قوله وما منع الناس الخ) عطف على أن في قوله لأنه لما ثبت بالدلائل الخ فهو أيضا داخل في البعض المؤول وليس عطفًا على أن السابقة في قوله إن بعضها غير متنازع الخ ولا على اللاحقة في قوله إن الكل بخلق الله تعالى الخ كما لا ينبغي على الخافق القطن ثم حصل هذا الجواب هو التأويل بأن المراد من الموانع المنفية بالآيات المذكورة هي الموانع الظاهرة بموانع والجهال لا مطلق الموانع والموانع المذكورة آنفاً هي خلق الكفر والعصيان وعدم إرادته وأخبار المتعلقة بهما هي موانع خفية حتى على علماء المعتزلة وأبست متبعة بتلك الآيات إذا سمعت هذا علمت في عبارة الشارح «مدخل» في تحرير مسئلة الاحتجاج وأجواب عنه من التصانيم كما تعرف انشراح اليد وتولى وعقد موانع عقلية خفيت الخ وهو وهو ظاهر فإن قبل إذا ثبت موانع الإيمان والطاعة والعدل ولو خفية بطل التكليف والمدح والذم غلت هذا لو ورد إنما يريد على الخبر المطلق إذ قد سبق أن كون أفعال العباد متعلقات بقدرتهم واختيارهم بلا تأثير كما عليه المشاعرة وكونها واقعة وفق تصممهم واختيارهم فقط كما نحن عليه كاف في ذلك

القدريّة (جماعين الأدلة و) ان التعليق بمشيئة العبد مذهبنا لكن (مشيئته ليست
 الابعثيّة الله تعالى) بدليل قوله تعالى (وما تشاؤون الا ان يشاء الله والحق أنه
 لا جبر) ولا كراه منه تعالى عباده على الافعال بمعنى ايجادها واجرائها عليهم
 من غير أن يكون لهم مدخل (ولا تفويض) بمعنى اقداره تعالى عباده على وجه
 الاستقلال بحيث لا يكون له تعالى في أفعالهم مدخل وذلك لأن ما عول عليه الجبرية
 من أنه لا بد لترجيح الفعل على الترتيب من مرجح ليس من العبد وان تفاصيل أحوال
 الافعال غير معلومة للعبد معارض بما عول عليه القدريّة من أنه لو لم يكن قادرا على
 فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهي ومن ان أفعال العباد واقعة على وفق
 قصدهم ودواعيهم (لكن أمرين الامرين) أي الجبر والتفويض (لان المبادئ
 القرينية) لافعال العباد (على) القدرة و (الاختيار و) المبادئ (البعيدة) لها على
 الجبر و (الاضطرار) لان أفعال العباد معلقة بمشيئتهم ومشيئتهم ليست الابعثيّة
 تعالى (فالإنسان مضطر في صورة مختار) كالقلم في يد الكاتب

(قوله وان التعليق بمشيئة العبد هو مذهبنا) أي معاشر الاشاعرة لكن أقول التعليق بالمشيئة
 فقط من غير تعرض للقدرة وان ناسب مذهب الاشاعرة فهو بما ذهب اليه وأبدعته
 سابقا أنسب كما لا يخفى على العطن (قوله لان أفعال العباد معلقة بمشيئتهم الخ) الأنسب
 بمذهب الاشاعرة أن يتعرض لكون أفعالهم متعاقبة لقدرتهم كما انها متعلقة بمشيئتهم
 اذ الاقتصار على التماسق بالمشيئة بما أبدعناه أنسب كما سبق آقا (قوله كالقلم
 في يد الكاتب الخ) هذا تمثيل لاضطرار الانسان في عمله فقط لاله ولكونه في سورة
 المختار مع ضرورة أن القلم في يد الكاتب مضطر وليس في صورة شتار عايتة أنه في
 يد من هو في صورة مختار لا تقيد بقدره في يد الكاتب اما هر لبيان أن القلم اما
 يحسن مثلا لانضطرار النساء في فعله عند تحركه للكتابة كما مثل المصنف في شرح
 المقاصد أيضا بالوند عند شق الحائط قيل فليكن هذا التمسيد اشارة الى أن المقصود

(أفعاله) بل جميع الحوادث (بقضاء الله تعالى وقدره بمعنى خلقه وتقديره) أيها
(ابتداء) كما هو رأينا (أو بوسط موجب) هو بمحض خلق الله تعالى

تمثيل اضطراب الانسان في فعله تحت تصرف مختار هو الله تعالى باضطراب القلم في تحركه
عند الكتابة تحت يد مختار هو الانسان ويؤيد اعتبار وفروع المضطر تحت تصرف
المختار في التمثيل قول المصنف بعد ذكر مثال الوند انه لو قال الحائط لوئد لم تشفق
فلوئد أن يقول سل من يدقني قلت نعم له وجهه لكن يبعد ان المختار في المشل مختار
حقيق هو الله وفي المثال مختار مجازي في صورة مختار هو الكاتب والذائق فندبر جدا
(قوله بل جميع الحوادث الخ) قالت الفلاسفة صور جميع الموجودات كلبية كانت
أو جزئية حاصلة من حيث هي معقولة في عالم العقل بإبداع الواجب أيها لكن لما
كان إبداع الصورة المادية منها في المادة بطريق الاجتماع متمنا لامتناع قبول المادة
لصورتين معا فضلا عن أكثر وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بإخراج ما لها
بالقوة من تلك الصور إلى الفعل قدر بطريق حكمته زما ما تخرج فيه تلك الصورة
من القوة إلى الفعل فلقضاء مندهم عبارة عن وجود صور جميع الموجودات في العالم
العقلي مجتمعة وبجملة والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مقبولة وانما
عند المتكلمين قد يطلقان معنى الخلق والتقدير كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات
وقوله تعالى قدر فيها أقواتها إلى هذا أفعال العباد عندنا بل عند الجبرية بقضاء الله
وقدره كسائر الحوادث بخلافها عند المعتزلة فنما عندهم يحق الاسد استقلاله وقد
يطلقان معنى الاعلام والتبيين كما في قوله تعالى وقضينا إلى بني اسرائيل في الكتاب
الآية وقوله تعالى الا أمرأته فبرأها من الفسارين أي أعلمنا بذلك وكتبناه في
الروح فعلى هذا جميع الحوادث ومنها أفعال العباد بالقضاء والقدر عندنا وعند غيرنا
مطلقا وقد يطلقان بمعنى الإيجاب والالزام كما في قوله تعالى وقضى ربك أن لا تعبدوا
الاياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فعلى هذا تكون الواجبات بقضاء الله وقدره
دون البوائق اذا تقرر هذا كان الاولى لشارح «مد ظله» أن يقول بدل قوله بل

كما هو رأى أبى الحسن البصرى حيث قال ان العلم بتوقف صدور النسل على الداعى ضرورى وان حصول الفعل عقب الداعى واجب ونحن لا نقول بإيجاب الداعى وان قلنا به فان قيل لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به لان الرضا بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر قلنا لا كفر مقضى لا قضاء (والرضا انما يجب بالقضاء لا بالمضى) فان قيل الرضا بالقضاء يستلزم الرضا بالمضى قلنا انما يستلزمه من حيث انه مقضى لا من حيث ذاته والرضا بالكفر من حيث ذاته كفر لا من حيث انه مقضى (وعند المعتزلة لا يصح) القول بأن أفعال العباد بقضاء الله وقدره (الا بمعنى الاعلام والتبيين) كفى قوله تعالى وقضينا الى بنى اسرائيل الآية (أو بمعنى) (الكتابة فى اللوح) وعلى هذا جميع الافعال بل جميع الحوادث بقضائه (أو بمعنى) (الالزام) والايجاب كفى قوله تعالى وقضى ربك أن لا تعبدوا الاياه فيكون

(قوله واجب) لان الارادة حينئذ تنلق بالفعل لا عمالة اه منه (قوله لا نقول بإيجاب الداعى) لانه تعالى شتار فله أن يخلق بعد الداعى وأن لا اه منه (قوله وان قلنا به) لئلا يلزم فى تعلق الارادة بأحد الطرفين دون الآخر ترجيح أحد المناوئين بلا مرجح اه منه

جميع الحوادث كسائر الحوادث فتأمله (قوله كما هو رأى أبى الحسن البصرى) المفهوم من شرح المقاصد هو ان أبى الحسن هذا من المعتزلة وموافق لهم فى أصولهم سوى مسألة أعمال العباد فانه وان ادعى الضرورة فى صحة قولهم فيها ولكن كان ذلك منه تدابيرا أو تقيية فهو فى الحقيقة منكروهم فى هذه المسئلة حيث ذهب الى أن العلم بتوقف صدور الفعل على الداعى ضرورى وان حصول الفعل بالفعل عقب الداعى واجب فلز من هاتين القدمتين عدم كون العبد موجبا لفعله وفيه ابطال مدار مذهب المعتزلة فى هذه المسئلة فأفعال العباد عندنا وكذا عند هذا الشخص بقضاء الله وقدره يمكنه عندنا ابتداء أى أنه تعالى خالق لنفس أفعال العباد وعنده بواسطة بمعنى أنه خالق القدرة والداعية الموجبتين لها اه أقول المعتزلة أيضا لا ينكرون كون القدرة وكذا الداعية التى هى مرجح الفعل الاختيارى عندهم مخلوقة لله تعالى فيلزم أن تكون أفعال

(في الواجبات خاصة) فان الالتزام فيها ليس الا (ثم لاختلاف في ذم القدرية) والمراد بهم هم القائلون بنفي كون الخير والشر كله بتقدير الله تعالى ومشيئته (وسعوا بذلك لفرط اشتغالهم بنفي القدر) ولا ثباتهم للعبد قدرة الایجاد ورد بان المناسب حينئذ القدرية بضم القاف (وما قالوا) يعنى المعتزلة من أن القدرية هم القائلون بأن الخير والشر كله بقدرته تعالى ومشيئته (أن المنبت أولى بأن ينسب اليه) لان الشائع نسبة الشخص الى ما ينسب به ويقول به كالجبرية (مردود لقوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة) ولا يخاف في أن المجوس ينسبون الخير الى الله والشر الى الشيطان ويسمونهم ايزدان واهرمين (وقوله صلى الله عليه وسلم اذا قامت القيامة نادى

العبد عندهم أيضا بقضاء الله وتقديره بواسطة كافي الحسن المذكور مع أنه خلاف ما اشهر عنهم كما سبق وكما يأتي التصريح به قريبا ويمكن أن يجاب بأن كون أفعال العباد مخلوقة لله وتقديره بواسطة محتمل وجهين أحدهما أن تكون مخلوقة بقدرته العبد استقلالاً وتكون قدره العبد مخلوقة لله وهذا هو طريق المعتزلة وليس مراد المصنف من قوله أو بواسطة الخ والثاني أنها مخلوقة لله بواسطة شرائط وأسباب وهي أيضا مخلوقة لله وهذا هو مراد المصنف من ذلك القول ولعل أبا الحسن يعتقد هذا فان قيل فينبغي أن لا يمتاز معتقده عن معتقد الاشاعرة لانهم لا ينكرون الشرائط والاسباب في ايجاد الله تعالى وخاعه لانعمال العباد قلت نعم لكننا أسباب عادية عندهم لا موجبة كما هو عنده فتدبر فان تحرير المقام على هذا الوجه من بداهة (قوله هم القائلون بنفي كون الخير والشر كله الخ) فهم قائلون بذلك النفي لكن بطريق سلب العموم بالنظر الى الخير بأن يعتبر فيه تقدم النسبة الى الكل على النفي وبطريق عموم السلب بالنظر الى الشر بأن يعتبر فيه تقدم النفي على النسبة الى الكل على ما سبق من القاعدة المعتزلة في قيود النفي فافهم (قوله ورد بأن المناسب الخ) أى ورد تعليل التسمية بالقدرية بآبائهم للعبد قدرة الایجاد (قوله كالجبرية الخ) أى كما أن الجبرية انما سميت بالجبرية لآبائهم الجبر وقولهم به

منادى بن خصماء الله فيقوم القدرية) ولا خفاء أن من لا يفوض الأمور إلى الله هو
الخاصم له تعالى (ولأن من يضيف القدر إلى نفسه) ويدعى كونه الفاعل والمقدر (أولى
بالسمية) باسم القدرية ممن يضيفه إلى ربه قال في شرح المقامد فان قيل روى عن
النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لرجل قدم عليه من فارس أخبرني بأعجب شيء رأيت
فقال رأيت أقواما ينكحون أمهاتهم وأخواتهم فاذا قيل لهم لم تنزعوا ذلك
قالوا قضى الله تعالى علينا وقدره فقال عليه الصلاة والسلام سيكون في آخر أمتي
أقوام يقولون مثل مقالهم أولئك مجوس أمتي أجيب بأن ذلك لا يدل الأعلى أن
القول بأن فعل العباد إذا كان بقضاء الله وقدره يجوز العبد الأقدام عليه وببطل
اختياره فيه واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح والذم عايب قول المجوس بليته نظر
أن هذا قول المعتزلة أم قولنا ولكن من لم يجعل الله له نورا فإنه من نور (ثم) أهل
الحق على أن إرادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة باليس كائن (و) لنصوص

(قوله ولأن من يضيف القدر لنفسه الخ) يعنى وعلى تقدير تسليم أن المثلث أولى بأن
يذهب إليه من السابق نقول ان المعتزلة أولى بهذا الاسم مما لاهم كما يذهبون القدر عن
أنه يثبتونه لأمسهم ونحن كما ثبت الله تعالى منفيه عن أسماء والذي يثبت القدر لنفسه
أولى بهذا الاسم من يثبت له غيره إذا تقرر هذا فأقول يمكن أن يكون مراد من دليل تسمية
المعتزلة بالقدرية بما سبق آما من اثباتهم لعدم قدرة الابداء هو هذا لأن اثبات القدرة
بالهم للشيء يستلزم اثبات القدرة فيسقط الرد المذكور فتدبر (قوله) ما يسطر أن هذا قول
المعتزلة أم قولنا الخ) في شرح المقاصد فانظر أن هذا قول المعتزلة أم قول الجبرية لكن
الاشاعة طائفة من الجبرية فلا بأس بتغيير الشرح بآثاره إلى ما يريد منه من ثم أقول
ههنا تحت (م) ان مراد به المعتزلة مذهب الجبرية كما هو ما سبق من أنه لا كان قبل
المد بقضاء الله وقدره لطل الاختيار الذي هو من المدح والذم والدواب والاعمال ولذا
سبق أيضا أنه اغاير على الجبر المطاق لاهل الاشاعة الثمانية بالكتب المسمى هو
كأن في كون الفعل اختياريا فما ههنا من قول المعتزلة الذي يردونه مذهب الجبر

الشاعسة بأن الكل عشيئة الله) وأرادته (أكثر من أن تحصى حتى صار بمنزلة المثل
وروى مرفوعا عن النبي صلى الله عليه وسلم (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن كيف
لا) يكون عشيئته (وقد ثبت أنه خالق للكل) بقدرته التي تؤثر فوق الإرادة (ومريده)
فإن الإرادة هي التي ترجح أحد طرفي المقدور من الفعل والترك (و) أنه (عالم
بعدم وقوع ما لم يقع) فيكون عالما باستحالة لا استحالة انقلاب علمه جهلا (فكيف
يريد) والعالم باستحالة الشيء لا يريد البتة (والمعنى أنه لا يريد القبائح) والنسور

وهو أنه لو كان فعل العبد بقضاء الله بخاز الأقدام من العبد عليه باطل لأن جوار الأقدام
والتمسك على الاتيان بالفعل إنما هو من لوازم كون العبد مستقلا في فعله كما هو
مذهب المعتزلة لا من لوازم كون فعل العبد بقضاء الله تعالى كما هو مذهب الجبر
وأیضا لا يصح عطف قوله ويطلق اختياره على قوله يجوز للعبد الأقدام عليه
ضرورة تحقق التناقض بين جواز الأقدام وبطلان الاختيار ولطاهر أن قوله يجوز
من تحريم التامع والعصم هو يجب الخ قدره فله دقيق وبعد في اشكال هو أ
لأنهم ان الرواية المذكورة دالة على ما ذكرنا من دليل لو ثبت أن هؤلاء القوم
المرتدين لتلك القبائح كانوا يعتقدون أن العبد مستقل في أماله لكن استهزؤا واعتذروا
أمرتهم لما عاينوا معتقده الجبرية قصدا إلى بطلانها وأما لو كانوا من الجبرية واعتدوا
أمرتهم من عدم اختيار في ذلك وترادوا من جوابهم عن سؤال الفارسي الاعتذار وسان
معتقدهم حقيقة لا يتم أصلا بل الظاهر هو أنهم من الجبرية لمعتد قول أمي من
الله عايد وسلم أولئك يجوز أن يراد منه أنهم عاصون كالجوس الذين يكفرون أمهاتهم
واخوانهم لم يكون ذم لغير راضى وسيأتى ماله آفاق بذلك فعليه بالتأمل في الرواية
وبذل الأسانيف في مريده إن الإرادة هي التي ترجح أحد طرفي المقدور هو والقصد
هذه بيان منهو معتقد الأشعرية من أن تعالى مريد كل كائن وغير مريدنا ليس بكن
أما الأول فبأنه ثبت أنه تعالى خالق الكل وخلق عبارة عن تعلق القدرة بالمقدور وهذا
القدرة لا له من مرجح والمرجح له هو تعاقب الإرادة بكل كائن تتابع إرادته وأما الثاني
فلأن كل ما ليس بكن فقد تعاقب علم الله تعالى به ولم يودعه ركن ما هو كذلك فهو مستحيل

(بل) يريد (أضدادها) فزعموا أنه يريد من الكافر الإيمان (وان لم يقع) لا الكفر وان وقع
ومن الفاسق الطاعة لا الفسق (فجعلوا أكثر ما يقع) من العباد (في ملكه خلاف
مراده) تسكبان أن ارادة القبيح قبيحة) والله تعالى منزّه عن القبايح ورد بأنه لا قبيح منه
غاية الأمر أن يخفى علينا وجه حسنه (وان العقاب على ما يريد ظلم) وهو على الله تعالى
محال ورد بالمنع فإنه تصرف في ملكه (وان الأمر بما لا يراد والنهي عما يراد منه)
ورد بأنه معاذير لا يكون غرض الأمر الاتيان بالمأمور به كالمسيء إذا أمر العبد
امتثالاً له هل يطيعه فإنه لا يريد شيئاً من الطاعة والمعصية أو اعتذاراً عن ضربه بأنه
لا يعصيه فإنه يريد منه العصيان (وان الارادة تستلزم الأمر والرضا المحبة) لان
الشيء لو كان مراداً كان قضاء فوجب الرضا به فيستلزم الأمر ورد بأنه مقتضى

الأمور والعالم باستحالة الشيء لا يريد التمتع بقول المتن ومريد. اشارة الى ان قوله
وعنه يريد وقوله ما لم يقع اشارة الى الثاني (قوله فزعموا أنه تعالى يريد من الكافر
الإيمان الخ) حكى أنه دخل القاضي عبد الجبار من المتنلة في الاسماء أبي مهن
الاسم عربي يقال سبحانه من تدرى الخشاء واجب الاستعداد سبحانه من لا يرى قوله
الا ما يشاء وأما ما يقال من جازم المتنلة تفصيلاً من ذلك من أن الله تعالى أراد من
العبد الإيمان والطاعة برغبته واختياره فلا يجوز ولا تقييده في عدم روع ذلك كالمالك
إذا رد دخول القوم داره رغبة واختياراً لا كرها واضطراراً فلم يندبهم الا مردود لانه
حيث لم يقع مراد الملك بل وقع مراد القوم من انفسهم والعبد رغب في ذلك تيسرة
ومع سريته ذلك (قوله ورد بأنه لا يتبع الخ) لما مر من ان المصعب ما يج هو على
التبع لاختاره فان الخلق لا يكون الا حاشنا غيرة الامر أنه يتنصير الى الخ تدره
(قوله فانه تصرف في ملكه) هذا اذا أريد من الظلم التصرف في ملك الغير رأياً
فذا أريد منه معاقبة العبد على ما أكره وأجبر عليه فجوابه أن هذا لو ورد
لما يرد على الجبر المطلق وأما القائلون بكون المراد متاعاً لقدرة العبد وارادته كما

لا قضاء والرضا إنما يجب بالقضاء دون المقضي (والكل) من متمسكاتهم (فاسد) لما مر
 (وأما الرد) بقوله تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم (على الذين قالوا) أشركنا بأرادة
 الله تعالى و(لشأن الله) عدم شركنا (ما أشركنا فقصدهم) بذلك القول (الاستهزاء)
 والسخرية من النبي صلى الله عليه وسلم (أو بجعلهم ذلك عذرا لهم) وتعليل لعدم
 اجابته وانقياده لالتفويض الكائنات إلى مشيئة الله تعالى فما صدر عنهم كلمة حق أريد
 بها باطل (ولذلك جعلوا كاذبين) لأنهم قصدوا به تكذيب النبي صلى الله عليه وسلم في
 وجوب الطاعة والمتابعة (لا كاذبين) لكون ذلك الكلام في نفسه سدا فواحقا (وحكم)

أنه مراد الله تعالى لا يرد عليهم شيء فافهم (قوله) استهزاء بالسخرية من النبي صلى
 الله عليه وسلم) حاصله أن هذا القول من المشركين في جواب قول النبي صلى
 الله عليه وسلم لا تشركوا بالله وآمنوا به استهزاء بالمعنى صلى الله عليه وسلم
 أو اعتذارا عنهم عن أشراكهم الفاسد السبيح إذ حصل الجواب عنهم هو أنك أيها النبي
 لا يصح لك التكليف بترك الأثران لأن أعمالنا كما تقول كنيسة بأرادة الله وتقديره
 لأشراكنا كذلك فلا اختيار لنا فيه فلا يصح التكليف به وتركه بحيث لا يعلموا أن
 يكون هذا الأمر منهم من معتقداتهم حقيقة أولا بل كانوا يعتقدون أن العبد مستقل
 في أفعاله وموجد لها فإن كان الأول فهو اعتذار عن أشراكهم وإن كان الثاني فهو
 استهزاء بهم بالنبي صلى الله عليه وسلم والكي باطل أما الاستهزاء فظاهر وأما الاعتذار
 فلا أن يكون الفعل شبيهاً لله تعالى وتقدير لا يخرج من اختيار العبد إلا على طريقة
 الجبر الصرف وأما في طريقة أهل الحق المأثنين بالألكتساب لا يخرج من ذلك عن
 مكنة العبد واختياره فلا يصلح مدكره عذرا لهم على ارتكاب الشرك إذا تقرر
 هذا فحاصل الرد من الله تعالى عليهم هو أن قولهم هذا لو لم يكن من باب السخرية
 أو الاعتذار كان قولاً صحيحاً كما يدل عليه حكم الله تعالى آخره بقوله ولو شاء لهداكم
 أجمعين لكنه لما كان غرضهم من ذلك نسبة النبي صلى الله عليه وسلم إلى الكذب
 فوجوب متابعته والالتقائلا وأمره بطريقة الاستهزاء والسخرية أو الاعتذار والبطلان

أى ولذلك حكم آخر (بأنه لو شاء لهذا كم أجعين) فأنشبر الى صدق قولهم وفساد
 غرضهم (وأما قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها) بحيث يدل على أن
 ما كان معصية وسيدة فانه مكروه عند الله والمكروه لا يكون مرادا فالجواب ما أشار
 اليه بقوله (أى مكروها بين الناس وفي مجارى العقول و) العادات () لا يكون عند
 ربك فإلا لمكروها على أن المكروه بمعنى المغوض المقابل للرضى لا المراد

(فصل) فى (الحسن والقبح) قد اشتهر أنهم ما عند ناس عيان وعند المذلة عقليان وإيس
 النزاع فى الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالم والجهل ولا بمعنى الملائمة
 لغرضه وعدمه والكمال والتلذذ فان ذلك يدرك بالعقل دون الشرع أولا وإنما النزاع
 فيهما (بمعنى استحقاق) الفاعل عند الله (الممدوح والذم) عاجله (و) راب (و) ثاب

كان ذلك ما سبق اذا سمعت ما تقرر ظهور روضح أن ما مر من مكمل لرجل آدم من
 غارس عن النبي صلى الله عليه وسلم اما يتم لاله على ما تقدم لرجل دان من الاستزاه
 من المذم لا على الاعتذار الحقيقي ويان متقدمهم هذا ثم أقول اقول لرجل كان
 القائل بل قول المذكور من القائلين بل طبر الصبر لا يكون ذلك التبريل وهو
 ظاهر يبقى أن يكون ذلك اعتذارا متبرلا إذ حامله يؤمن بالشرع ما لا بد من
 الله ومشيئته من غير اختيارنا فلا اعتبارا في ذلك بعبادة لنا وجه الرد عليهم
 الردح المسند هو أن قصدا أن فوفا أحدهما قصدا حتى اذا تدلى بالعمل لا يس
 اختيار فلا ينافى الفعل عن وهو المراد بقوله ولو شاء لهذاكم أجعين
 متعلق بفعل العبد بعد ما علم أنه ما العبد بفعله بقدر وكسبه الاختيار وهو الذي
 هو الذي تعاقب بأمرهم وهو لا يكون عذرا لهم في ارتكابهم ذلك واعدة الله
 في ذلك لا يستلزم كونهم مجبورين فيه في الواقع يدل على ذلك رد الله عليهم
 الملائم بشرائهم هو القضاء الخفى المراد في قوله ولو شاء لهذاكم أجعين
 ذلك في ظاهره ما عاية تقرير المعام وبهاية تقييد المرام وحققا ذلك
 السند شرح المقاصد المراجع وليتأمل قوله شررا المكروها () و ()
 لئلا يوافيها عند مريد () لئلا يوافيها عند مريد () لئلا يوافيها عند مريد

أجلا (في حكم الله تعالى) أي فيما أورده حكمه تعالى فعندنا (بالشرع) بمعنى أن ما أورده الأمر به ففسن بالمعنى المذكور وما ورد النهي عنه ففسيح من غير أن يكون للفعل جهة محسنة أو مقبحة في نفس الأمر يكون الأمر والنهي تابعين لها كاشقين عنها بل الحسن والتعجب بالمعنى المذكور تابعان للأمر والنهي بمعنى أن أمر به ففسن أو نهى عنه ففسيح (أقوله تعالى وما كنا معذبين) أي ولا مثيبين (حتى نبعث رسولا) ولو كان بالعقل لزم تعذيب تارك الواجب ومترك الحرام ورد الشرع أولا (ولأنه لو كان) الحسن أو القبح بالمعنى المذكور (لذات الفعل) سواء كان مستندا إلى نفس الذات أو لازما (لما تخلف عنه) في شيء من الصور ضرورة واللازم باطل كالقتل والضرب حدا أو ظلما (ولأن العبد لا يستقل بفعله) لما مر من أنه لو كان مستقلا به لكان متمكنا من تركه مع ترجيح الفعل الخ (والمدح

من فواضع محض أفعال الباري عما هو لانهما من آثار فعل الله تعالى والا فاعماله تعالى لا تنصف بالحسن والقبح بالمعنى الذي نحن فيه أعني الأمور به والمعنى عنه (أقوله سواء كان مستندا إلى نفس الذات الخ) أقول ذكرهما وجه آخر وهو أنه لو كان الحسن والقبح ذاتيين لزم اجتماعهما مع تباينهما في اخبار من قال لا كذب غدا لانه إما صادق في ذلك القول فيلزم لصدقه حسنه ولاستلزامه الكذب في عد قصه وإما كاذب فيه فيلزم لكذبه فمحسه ولاستلزامه ترك الكذب في عد حسنه وإيجاب بأن ما ذكره مستقلى أن يكون ملزوم الحسن حسنا وملزوم القبح قضا وهو ممنوع لكن قال المصنف في شرح المقاصد ما حاصله أنه يمكن تقرير هذا الاستدلال على وجه لا يكون مبنيا على ذلك بل يوجب اجتماع الصديق والكذب في نفس الكلام الواحد فيلزم كونه حسنا وقضا معا وذلك فيما إذا اعتبرنا قضية يكون مضمونها الاخبار عن نفسها بعدم الصديق فيستلزم الصديق والكذب كان بهاء الكلام الذي أتكم به الآن ليس بصديق فان صدق هذه القضية يستلزم عدم صدقها وبالعكس ثم قل وهذا معالطة تخبري حلها عقول العقلاء

والنعم عقلا ليس الامع الاستقلال) اتفاقا (وقالت المعتزلة بل بالعقل) بمعنى أن
لفعل جهة محسنة أو مقبحة يدركها العقل بدون الشرع كحسن الصدق النافع
وقبح الكذب الضار أو بورود الشرع كحسن صوم يوم عرفة وقبح صوم يوم العيد بمعنى

وقول الاذكياء ولذا سميتها مغالطة صدر الامم ولقد تصححت الاقاويل فلم أظفر بما
برى القليل وقامت كثيرا فلم يظهر الا أقل من القليل وهو أن الصدق أو الكذب
كما يكون حالا للحكم أى للنسبة الايجابية والسلبية على ماهو اللازم في جميع القضايا
فقد يكون حكما أى محكوما به ومحسولا على الشئ بالاشتقاق كما يقال هذا صادق
وهذا كاذب ولا يتناقضان الا اذا اعتبرا حالين لحكم واحد أو حكمين على موضع
واحد بخلاف ما اذا اعتبر أحدهما حالا للحكم والاخر حكما كما هنا انتهى لمختصا ثم
قال الصواب عندى في هذه القضية ترك الجواب والاعتراف باهز عن حل الاشكال
انتهى قتال أقول حاصل تحرير الایراد أن تلك القضية أمضى قوائنا الكلام الذى
أنكلم به الآن ليس بصادق أى كاذب لانقلو اما أن تكون صادقة فيلزم كذبها أو
كاذبة فيلزم صدقها وذلك لان تلك القضية بتمامها مصداق لموضوع نفسها فاذا صدق
سلب الصدق عنها لزم ثبوت الكذب لها لامتناع ارتفاع الصدق والكذب معا في
القضية واذا كذب سلب الصدق عنها لزم ثبوت صدقها كذلك ان قيل أى حاجة في
ذلك الى اعتبار القضية تخصصية قلت لانها لو اعتبرت مهمة أو جزئية أو كلية لايتم
ما ذكر من لزوم كذبها من صدقها ولزم صدقها من كذبها معا أما في الاعتبارين
الاولين فظاهر وأما في الكلية فلان قولنا كل كلام أنكلم به اليوم كاذب أو لاشئ من
الكلام الذى أنكلم به اليوم بصادق وان لزم من صدقه كذبه لكونه بتمامه فردا من
أفراد موضوعه لكنه لا يلزم من كذبه صدقه اذ يكفى في كذبه صدق بعض افراد
موضوعه وان لم يكن ذلك البعض هذه القضية فتدبر ثم الاقرب الى الصواب في
الجواب أن يقال تلك القضية من حيث صدق موضوعها على نفسها غيرها من حيث
كونها مصداقا لموضوعها فلا امتناع في اجتماع الصدق والكذب عليها معا بالحيثيتين

أن العقل بعد ورود الشرع يحكم بان ذلك جهة محسنة أو مفسدة في نفس الامر
 فالحسن والقيح عندهما ذات الفعل (لان حسن) مثل العدل و (الاحسان وقيح)
 مثل الظلم و (العدوان ضروريان) يعترف بهما العامة حتى الذين لا يقولون بشرع
 فلو لا أنه ذاتي للفعل لما كان كذلك (ولان العقل عند التساوي) بحيث لا مرجح
 (يؤثر الصدق وانقاذ الغريق) المشرف على الهلاك (على الكذب واهلاكه) وما
 ذاك الا لأن حسنه ذاتي (وانه لو لم يقيح) شيء من الله تعالى لجاز (اظهار المعجزة
 على يد الكاذب) فاذن (لم تثبت النبوة) وانسحابها (والجواب عن الاولين المنع)
 أي لان لم حسن الاحسان وقيح العدوان (بالمعنى المتنازع) وهو كون الفعل
 متعلق المدح والذم عند الله واستحقاق الثواب والعقاب بل بمعنى ملامة غرض

المذكورتين فتأمل حق التأمل لكن الصواب عندي هو أنا لان لم امكان اعتبار
 القضية بحيث يلزم من صدقها كذبها وبالعكس معا أما اذا كانت غير متخصية فلما
 مر آنفا وأما اذا كانت تخصية فلانها وان سلم امكان اعتبار صدقها أو كذبها من
 حيث صدق موضوعها على نفسها لكن لان لم امكان اعتبار ذلك فيها لان ذلك
 الحيفية اذا اعتبر كلام آخر يكون مصداقا لموضوعها فمعنى ذلك لا امتناع في اجتماع
 الصدق والكذب فيها أحدهما باعتبار نفسها والاخر باعتبار ذلك الكلام الاخر
 كان يقال الكلام الذي أتكلم به الآن أصح زيد قائم مثلاً كاذب فلا امتناع في أن
 يكون الكلام الذي وقع فيه القائم محمولاً كاذباً والذي وقع فيه الكاذب محمولاً صادقا
 أو بالعكس أما اذا لم يقع التكلم الا بهذه القضية فهي من حيث اعتبار صدق
 موضوعها على نفسها يصح اتصافها بالصدق أو الكذب ولكن من حيث كونها مصداقا
 لموضوعها فلا اذ ليس هنالك حينئذ كلام حتى يعمل عليه الصدق أو الكذب هذا
 ما أدانا اليه الدقيق والتأمل الدقيق لكن بقى أنه ينبغي أن يعلم أنه يتنوع اجتماع
 الصدق والكذب على كلام واحد سواء كانا حسنين أو قبيحين أو مختلفين وسواء
 كانا بالعقل أولاً وانما أطنبنا فيه الكلام لانه كما تراه من مطارح أفهام الكرام
 (قوله بحيث لا مرجح الخ) حاصله كما في شرح المقاصد ان من استوى في تحصيل

العامة وطبائعهم وعدمها وكونه متعلق المدح والذم في مجاري العقول والعادات ولا نزاع في ذلك (و) كذا لانسلم ايثار الصدق وانقاذ الغريق على الكذب واهلاكه (عند التساوي بالحقيقة) ومن كل وجه وانما هو عند الفرض لما تقرر في النفوس أن الصدق حسن أي ملائم لغرض العامة فيتوهم انه كذلك عند وقوع المفروض

فرضه الصدق والكذب بحيث لا مرجح أصلا ولا هلم باستقرار الشرائع على حسن الصدق وقبح الكذب يؤثر الصدق وكذا من استوى في تحصيل غرضه انقاذ مشرف على الهلاك واهلاكه بحيث لا يتصور للنقد في ذلك فرض ولو مدحا وثناء يؤثر الانقاذ وما ذلك الا لأن حسنهما ذاتي (قوله ومن كل وجه الخ) حاصل الجواب كما فهمته من كلام القوم دوائه ان أريد بفرض التساوي فرض تساوي الصدق والكذب في تحصيل فرض الشخص فقط فنقول لاسلم انه حينئذ يؤثر الصدق حتى يوجب ذلك كونه حسنا بالذات بل لو أثره انما هو بالنظر الى أمر آخر أي ما تقرر في النفوس من كونه ملائما لغرض العامة ومصلحة العالم وكذا لانسلم ايثار الانقاذ على الاهلاك عند تساويهما في تحصيل فرض المنفذ لذاته بل انما هو بالنظر الى أمر آخر هو الرقة المجبولة في الطبيعة فكأنه يتصور مثل تلك الحالة لهه فيجبره استحسان ذلك الفعل من غيره في حق نفسه الى استحسانه من نفسه في حق غيره وان أريد به عرض التساوي فرض تساويهما من كل الوجوه فنقول ايثار الصدق والانقاذ حينئذ بمنوع وذلك لما قال في شرح المقاصد انه لو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا يسلم ايثار الصدق قطعا وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير فيتوهم أنه قطعي عند وتويع المقدر المفروض وقد أوضحنا الفرق في فوائد شرح الأصول انتهى اذا تقرره هذا طهر ما في تحرير الشارح « مدظله » من الاضطراب فان قوله لما تقرر في النفوس ان الصدق الخ انما يأتي كما مر على تقدير فرض التساوي في تحصيل فرض الشخص فقط دون فرضه من جميع الوجوه فانه اذا فرض تساويهما من جميع الوجوه ومن حاتمها الملامة لعرض العامة لا يتم ذلك كما هو واضح فينبذ كان الصحيح في الجواب أن يقتصر على التفرقة بين فرض التساوي ووقوع المفروض ثم يمنع كون ايثار الصدق مثلا موجبا لا يثارة عند الوقوع كما هو صريح المصنف في شرح المقاصد على ما نقلنا آتيا هي لانسلم الفرق بين الحالتين وان حال المصنف

وليس كذلك ولو سلم فهو غير متنازع (و) الجواب (عن الثالث أن عدم الوقوع) أي عدم وقوع انظار المعجزة على يد الكاذب (من القطعيات العادية) وهو لا ينافي الجواز العقلي الذي لا يضري اثبات النبوة (وقد عسكت المعتزلة بأن من عرف الله تعالى بذاته الكريم (وصفاته) الشريفة (ثم أنزل به) تعالى (ونسب كل نقص إليه) تعالى (علم قطعا) أن ذلك قبيح عند الله تعالى (أنه في معرض) الذم (العقاب) سواء ورد الشرع أولا (قلنا لما علم ذلك من تقرير الشرائع) واستمرار العادات بمنتهى الشاهد فصار قبحه مركزا في العقول بحيث يظن أنه لمجرد حكم العقل (و) عسكوا أيضا (بأنه لو كان) الحسن والقبح (بالشرع لازم الختام) الأنبياء (وعجزهم عن اثبات نبوتهم) (وقد مترجوا به) في باب المقدمة فتذكر

* (فصل) * في التكليف بما لا يطاق والخلاف في جوازه وعدمه من فروع الخلاف في الحسن والقبح * وليعلم أن مراتب ما لا يطاق ثلاث أذناها ما يمنع لعلم الله بعدم وقوعه أو إرادته أو إخباره بذلك وأقصاها ما يمنع لذاته والوسطى ما أمكن في نفسه ولكن لم يقع متعلقا بقدرة العبد أصلا أو عادة و (لا خلاف في

إيضاحه إلى فوائد شرح الأصول فتقطنه (قوله ولو سلم فهو غير متنازع) أقول هذا إنما يتم لو كان المحس عند التساوي بمعنى الملازمة لعرض الطباع وقد مرقت مما سبق أنه إنما يكون بهذا المعنى لو فرض التساوي من جهة تحصيل مرض الشخص فقط وأما لو فرض التساوي من جميع الوجوه وسلم حيثئذ أشار الصديق مثلا فلا يكون حسنه إلا لذاته ومع هذا لا يكون معناه الأكوه بمدحها ومناها عليه لله وهذا عين المتنازع فتنبه جدا (قوله في جوازه وعدمه الخ) امل ضمير عدمه راجع إلى الجواز لا إلى التكليف والالفاظ في جوازه وإمتناعه يحسن التقابل وبالجملة الأولى أن يقول في جوازه وإمتناعه وفي وقومه وعدم وقومه فافهم (قوله وإخباره بذلك الخ) أن قيل الإخبار بعدم الوقوع لا يتحقق إلا عند تحقق العلم والإرادة به فهذا من قبيل جعل قسم الشيء قسما له قلت لعل المقصود هو التردد بحسب الاعتبار ولا شك أنه يمكن تحقق اعتبار الإخبار

عدم التكليف بما يمتنع لذاته) قال في شرح المقاصد وفي جواز التكليف به تردد بناء على أنه يستدعي تصور المكلف به واقعا والمتنع هل يتصور واقعا فيه تردد

من غير اعتبار تعلق العلم والارادة فتأمل (قوله وفي جواز التكليف به تردد الخ) كتب ههنا حاشية هي هذه بخلاف ما أمكن في نفسه لكنه لم يقع متعلق قدرة العبد أصلا أو عادة فانه في جواز التكليف به خلاف لا تردد لاعتدنا لقولنا بالجواز فيه ولا عند المعتزلة لقولهم بعدمه اه أقول مراده « مد ظله » من هذه الحاشية دفع ما يكاثر أن يتوهم من أنه اذا لم يكن في عدم وقوع التكليف بالمتنع لذاته خلاف وكان في جواز تردد يكون كالتكليف بما أمكن ولم يقع متعلقا لقدرة العبد فانه أيضا لا خلاف في عدم وقوعه انما الخلاف في جوازه فعينئذ ينافي ذلك الانحصار الآتي من المصنف بقوله وانما الخلاف فيما أمكن الخ وحاصل الدفع أن المراد بالتردد هنا هو التشكيك لا الخلاف فلا تنافي بينهما (قوله بناء على أنه يستدعي تصور المكلف به الخ) أقول ان أريد أن التكليف بالشئ يستدعي تجويز وقوع ذلك الشئ فمنوع لجواز أن لا يكون التكليف بقصد تحقيق الفعل والاثبات بل لامر آخر كقصد التجهيز كما في التحدي بمعارضة القرآن أو بقصد اختيار المكلف هل يأخذ في المقدمات أولا وعلى تقدير تسليم الاستدعاء المذكور يمتنع التكليف بالمتنع لذاته فيفسد قوله والمتنع هل يتصور واقعا فيه تردد اذ لا تردد فيه بهذا المعنى ضرورة امتناع تجويز وقوعه قطعا وان أريد أن التكليف بالشئ يستلزم تصوره وادراكه فلم ضرورة أن ادراك الشئ مما يتوقف عليه التكليف به وان كان ذلك الشئ ممتنع الوقوع لكن يكون قوله والمتنع هل يتصور الخ أيضا فاسدا اذ لا تردد فيه حينئذ أيضا ضرورة لزوم ادراك المكلف به عند التكليف اذا تقرر هذا ظهر أنه لا تردد في جواز التكليف بالمتنع على كلتا الارادتين أما على الاولى فلنحقق امتناع التكليف به وأما على الثانية فلنحقق جوازه فلا تردد فيه أصلا فثبت الخلاف في جواز التكليف بالمتنع لذاته كالممكن الذي لم يقع متعلقا لقدرة العبد بلافرق فانهم أساس دفع التوهم السابق الذي أومأ اليه الشارح « مد ظله » في

ف قيل لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوّره (كجمع النقيضين ولا) خلاف (في وقوع التكليف) فضلا عن الجواز (بما يمنع) لاذاته بل (لسابق علم) أو ارادة (أو إخبار بانه لا يقع وإنما الخلاف فيما أمكن) في نفسه (و) لكنه (لم يقع متعلق القدرة العبد أصلا كخلق الجسم أو) لم يقع (عادة) وكثيرا (كالصعود الى السماء فعندنا يجوز) التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل

الحاشية آنفا فليتأمل جدا (قوله ف قيل لو لم يتصور لم يصح الحكم) كتب هنا لكر التصور المنقح هو تجويز العقل وقومه وهو غير التصور الموقوف عليه الحكم بامتناعه كما لا يخفى اه أقول هذا القائل ممن يريد من تصور وقوع الشئ الذي يستند به التكليف به تصوره الذهني لا التجويز العقلي كما لا يخفى على المتأمل في شرح المقاصد ههنا وحاصل هذا القول هو أن التكليف بالشئ يقتضى تصور والمنع مما يمكن أن يتصور والا لا يمنع الحكم عليه بامتناع وقوعه فيصور التكليف به لذلك اذا ظهر ما في الحاشية من النظر كما لا يخفى على أهله فافهم ثم بقى ان ما رأينا من نسخ الشرح وكذا نسخ شرح المقاصد ههنا هو هكذا لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره ولعله هو من تحريف النسخ والصحيح بامتناع وقوعه لأن كلامنا انما هو في مجتمع الوقوع دون مجتمع التصور كما هو ظاهر نعم هذه المقدمة من المقدمات المأخوذة في الشبهة المشهورة في مسألة المجهول المطلق حيث يقال انه يمنع تصوره فغير حينئذ أن هذا يستلزم إمكان تصور اذ لو لم يتصور لم يصح الحكم عليه بامتناع تصوره فيلزم تصور مع امتناع تصوره وهو محال كما قرر في أكثر الكتب لكنها ليست مما نحن فيه كما لا يخفى على القدر فاحفظه (قوله بمعنى طلب تحقيق الفعل الخ) قد سبق أن المقصد من التكليف قد يكون الاتيان بالمكلف وقد يكون أمرا آخر كالتهبيز والاختيار وما خولف في جوازه هنا هو التكليف بقصد التحقيق والاتيان لا لأمر آخر فإنه لم يختلف في جوازه مطلقا فان قيل اذا جاز التكليف بما لا يطاق مطلقا لزم جواز

والايمان به (لعدم القبح العقلي) عندنا المانع من الجواز العقلي (لكن لا يقع
 اقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وعند المعتزلة والشيعه لا يجوز) كما لا يقع
 (لكونه سفها) لانه تكليف بما لا يطاق (وعينا) لان الفعل الخالي عن الغرض
 عبث وكلاهما قبيح لا يليق بالحكيم (ومن امن ذهب الى ان) التكليف بالمتع لذاته
 واقع فضلا عن الجواز فان (تكليف أبي لهب بان يصدق بجميع ما جاء به النبي
 صلى الله عليه وسلم ومن جلته) أي جلة ما جاء به (انه لا يصدق) في شيء مما
 جاء به (أصلا) تكليف بجميع النقيضين وأجيب بأنه ليس تكليفا بالجمع بل (انما
 كلف بتحصيل الايمان وهو امر ممكن في نفسه) ومقدور للعبد في حد ذاته لكنه
 ممنوع لسابق علم أو إخبار بأنه لا يؤمن) فيكون مما هو جائز بل واقع نعم لو وصل

تكليف الجهاد أيضا مع انهم اتفقوا على امتناعه قلنا كلامنا انما هو في تكليف من له
 شعور وأما تكليف ما لا شعوره فهو ممنوع ومحال لا تنفاه شرط التكليف فيه أمضى
 الفهم وفرق ما بين التكليف بالحال والتكليف المحال كما فصل في كتب الأصول
 (قوله لعدم القبح العقلي عندنا الخ) وذلك لان القبح عندنا انما هو بالشرع وهو لا يتصور
 في فعله تعالى فان قيل فلي هذا يلزم أن لا يكون فعله حسنا أيضا لانه لا حكم عليه أمرا
 كما لا حكم عليه نهيا والاجماع على خلافه أجيب بأنه قدوره الشرع بالثناء على أفعاله
 لمكون متعلقه المدح عند الله فهو حسن بهذا المعنى المعنى عليه أكثرنا وقد يكتفى
 في الحسن بعدم استحقاقه للذم فيعنيذ يكون الامر أظهر وأما ما سبق من أن أفعاله
 تعالى لا تنصف بالحسن والقبح فهو باعتبار المعنى الاخر لها كما سبق فانهم (قوله ممكن
 في نفسه ومقدور للعبد الخ) أقول هذا الجواب انما يأتي لو حرر الاستدلال هكذا كان
 يقال ان أبا لهب مكلف بالايمان وقفا مع أن ايمانه مستحيل لتعلق علم الله بأنه لا يؤمن
 بل يموت على الكفر ثم يجاب بأن ايمانه وان كان مستحيلا بالنظر الى تعلق العلم مثلا
 بعده لكنه في نفسه وحد ذاته أمر ممكن فيكون ممتمما لكن بأدنى المراتب المذكورة
 لا أقصاها أمضى المتنوع لذاته وأما لو حرر بما حرره المتن فهو تكليف بجمع النقيضين
 وهو ممنوع لذاته فيكون هذا الجواب ساقطا بالنظر اليه قل قلت هذا الإراد الذي

اليه هذا الخبر وكاف التصديق به لم يتم هذا الجواب
 * (فصل) * ذهبت المعتزلة الى تعليل أفعاله تعالى بالاغراض والاشاعة الى عدمه
 و (الحق أن تعليل بعض أفعاله) سيما الاحكام الشرعية كالجواب الحدود والكفارات
 وتحريم المسكرات (بالاغراض) أى الحكم الرجعة الى العباد ظاهرو (ثابت
 بالنص) كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى من أجل ذلك
 كتبنا على بنى اسرائيل وقوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكمها لكيلا يكون
 الآية (والاجماع) عليه (وعليه مبنى) حجة (القياس) ولو لم يعقل لم يصح
 القياس واللازم باطل كيف وقد ثبت القياس في كثير من الاحكام كقياس النيبذ

ذكرنا هو ما يصرح به الشارح بقوله نعم لو وصل الخ فيكون التعرض له بالنظر اليه
 تكرارا قلت ممنوع لان عدم تأتى الجواب ثابت على تحرير المتن سواء اعتبر وصول
 الخبر الى أبى لهب أولا أما على تقدير الوصول فظاهرا وأما على تقدير عدمه فغلافة اذا
 فرض أن عدم تصديق أبى لهب بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ويكون أبولهب
 مكلفا بجميع ما جاء به ولو على الاجمل يكون مكلفا بجميع التقيضين في نفس الامر
 وان لم يصل اليه الخبر كما لا يخفى وأيضا على تقدير تسليم أن مراد الشارح «مدخله»
 بقوله نعم الخ هو ذلك الإراد كان الصواب أن يقول بلله ونبيه طر لان الكلام فحين
 وصل اليه هذا الخبر كما صنعه المصنف في شرح المقاصد فليراجع وليتبر (قوله لم يتم
 هذا الجواب) قال في شرح المقاصد ما حاصله أنه اجاب بعضهم بأن الايمان في حق أبى
 لهب هو التصديق بما سوى اخباره لا يصدق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه
 وسلم وهذا في غاية السقوط اه أقول ويمكن تحرير ما أجاب به البعض على وجه يكون
 حسنا فضلا عن (٣) كونه في غاية السقوط كأن يقال الايمان في حقه هو التصديق بما سوى
 هذا الاخبار لانه يتنوع تكليفه بالتصديق بهذا الاخبار منه عليه السلام لانه لا يخلو اما
 أن يصدق به أولا وعلى التقديرين يستلزم التصديق ببعض ما جاء به النبي صلى الله عليه
 وسلم فيلزم كذبه صلى الله عليه وسلم في ذلك الاخبار وهو باطل فتأمل فانه من الدقائق

على الحر في الحرمة بجماع الاسكار (فالأقرب جعل الخلاف) أي خلاف القول
 بالتعليل (على عدم لزوم ذلك) أي التعليل (أو) على عدم (عمومه) أي من
 قال من الاشاعة أنها غير معلة أرادوا أنني للزوم أو أنني للعموم لا عموم النفي والالزم
 مخالفة النص والاجماع (كما يشهد به استدلالهم) على أن أفعاله تعالى ليست معلة
 بالاعراض (بأنه لا بد من الاتقاء إلى ما) يكون غرضا و (لا يكون لغرض قطعا
 لتسلسل و) كذا استدلالهم على ذلك (بأنه لا يعقل في تخليد الكفار نفع لاحد)
 فإنه انما يفيد نفي العموم لا عموم النفي (ذهب المعتزلة إلى أن) الفعل الخالي عن
 الغرض عبث وأنه فيجب تزيمه تعالى عنه لكونه عالما بعبثه واستغنائه عنه
 فلا بد من غرض يعود إلى غيره دفعه لذلك وعندنا لا يقع منه تعالى شيء وعلى ما ذهبوا
 إليه قالوا (الغرض من التكليف) الذي هو مشقة صرفة للعبد ولا نفع فيه لله
 تعالى لتعاليه عن ذلك هو (التعريض للشواب) في الدار الآخرة فإن الشواب منفعة
 كثيرة دائمة مقرونة بتعظيم وذلك بدون استحقاق سابق فيجب عقلا وأن للأعمال
 تأثيرا في اثبات الاستحقاق (بدليل قوله) تعالى (ومن يطع الله ورسوله يدخله
 جنات تجري من تحتها الأنهار وقوله تعالى من عمل صالحا من **ذكر** أو أتى
 وهو مؤمن فلنجنيبه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم) (ولان) التكليف بأمر شاق
 بحيث لو خولف لترتب عليه العقاب اضطرار بدون استحقاق و (الاضطرار بدون

الفاضة) (قوله أي خلاف القول الخ) مخالف هذا القول هو القول بأن أفعاله تعالى
 ليست معلة بالاعراض كما عليه الاشاعة (قوله لا عموم النفي الخ) أي أو لزوم النفي وان
 شهد له بعض استدلالهم حجب قالوا لو كان الباري تعالى فاعلا لغرض لزم أن يكون
 ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لا يقال لعل الغرض عائد إلى التفسير فلا تتم
 الملازمة لانا نقول حصول ذلك الغرض للتفسير لا بد أن يكون أصح للفاعل من عدمه
 ليصلح غرضا لفعله فيجئنا بعود المحذور ورد بالمنع فإنه يكفي في كونه غرضا مجرد كونه

استحقاق ولا منفعة) في مقابلته (ظلم) يستحيل على الله تعالى (فيكون التعريض
للمنفعة) والتمكين من اكتساب السعادة الابدية (هي الجهة المحسنة للتكليف)
ولا يطل حسنه بتفويت الكافر والفاسق ذلك على نفسه بسوء اختياره (ورد بأن) هـ
لا يفج منه تعالى شيء وأن (الترتب) أي ترتب الثواب على الاعمال لا يدل على أن
لها تأثيرا في اثبات الاستحقاق اذ (قد يكون) الترتب (فضلا من الله تعالى) غاية
الامر أن يكون دائرا مع العمل كيف لا وجميع الاعمال لا تفي بشكر القليل مما
يفاض من النعماء فكيف يعقل استحقاق ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر
على قلب بشر بمجرده صدق القلب واللسان فيمن أمر وآمن فبات في الحال
(وبأنه المالك فلا ظلم منه أصلا) لانه تصرف في ملكه (ولو سلم لزوم الغرض)
في التكليف (فيجوز أن يكون هو) سوى ما ذكرتم مثل (الابتلاء والشكر)
لنعماء (أو حفظ النظام) للعالم (أو غير ذلك) كتهذيب الاخلاق أو أمر لا يمتدى

أصلح للغير والى هذا أشار الشارح «مد ظله» في تفسيره الاغراض فيما سبق بالحكم
الراجعة الى العباد (قوله ورد بأنه لا يفج منه تعالى شيء) حاصله أنا لا نسلم ان
المنفعة الدائمة المفرونة بالنظم بدون استحقاق فيجأ أما على أنه لا يفج من الله شيء
فظاهر وأما على القول بالفيج العقلي فلأن افادة المنفعة للغير من غير ضرر للفيد ولا للغير
محض الكرم والحكمة فكيف يكون فيجأ ومنشأ فطهم هو عدم التفرقة بين الحاصل
بالاجل وبين كون النعم به لاتقا بحال النعم عليه فان افادة مالا ينبغي كتظيم الصبيان
والبهائم لما لم يعد جودا ولم يستحسن معلا قوههم أن ايصال النعم الى الغير من غير
صدور الاعمال الصالحة من هذا القليل وليس كذلك على أنه لو تم اما يتم على تقدير
التكليف اذ على تقدير كون الانسان غير مكلف لا يتصور كون افاضة السرور الدائم عليه
من غير حقوق ضرره فيجأ (قوله وبأنه المالك فلا ظلم الخ) والتفصيل هو أن
الاضرار بدون استحقاق ولا منفعة لو كان ظلما لاشكل الامر على المسترلة أيضا في
تكليف الكافر لقطع بأنه اضرار من جهة أنه الزام أفعال شاقسة لا تقرب عليه

إليه العقول (و) بالجملة لا يعقل استحقاق النعيم الدائم بمجرد كلمة الشهادة
(و) لاستحقاق (العذاب الدائم بشرب جرعة خمر)

• (فصل) في مباحث الهدى والاضلال والتوفيق ونحو ذلك وانما عقب مباحث
الافعال والحسن والقبح تلك المباحث لابتنائها على أنه تعالى هو الخالق لكل شيء
وأنه لا قبح في خلقه وفعله وإن قبح المخلوق والمفعول (قد ورد في الكتاب) إلهي
(والسنن) النبوية (نسبة الهداية) أي المنعذية فانهاجات متعدية وهي
الدلالة على الطريق الموصل سواء كانت موصلة أو لا ولأزمة أيضا بمعنى الاهتداء
ووجدان الطريق والكلام في المنعذية (و) نسبة (الاضلال) وهو ضد الهداية
فهو الدلالة على خلاف الطريق الموصل (و) كذا (الطبع والختم على قلوب
الكفرة إلى الله) تعالى فالبعض على وجه التعليق بمشيتته تعالى كقوله تعالى
يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم وقوله فنر الله أن يهديه بشرح صدره للإسلام
ومن ير أن يضلّه يجعل صدره ضيقا والبعض على وجه يشعر بالاختصاص به
تعالى كقوله تعالى إنك لاتهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء وقد
أورد أنه لا اختصاص بالهداية بالمعنى المذكور به تعالى كيف ومن شأن النبي صلى الله

منقمة بل يترتب عليه استحقاق عقاب دائم وإن كان مسببا من سوء اختياره ولا خفاء
في أن مثل هذا يبيح على طريقهم بخلاف تكليف المؤمن حيث يترتب عليه منافع
لا تخصي فكان الحسن في حق الكافر عدم تكليفه فله لو لم يكن مكلفا لم يستحق
العقاب والوقوع في العذاب الدائم فلا يحصى الا بالبيان قال انه تعالى لما كان مالكاً
حقيقياً ومتصرفاً في ملكه فلا يكون تصرفه فيه بأي وجه من الوجوه ظاهراً (قوله)
بمجرد كلمة الشهادة الخ) أي فمن عرفه لموت أو نحوه عقبها والا فانه تارة لا يقولون باستحقاق
فانها للنعيم الدائم بمجرد ادا عاش بعدها لا ما أن يعيش بالعمل الصالح أو غيره
الصالح فإن كان الأول فهو إنما يستحقه بها وبالعمل لا بمجرد ما عندهم أو الثاني فلا
يستحق شيئاً من النعيم (قوله في مباحث الهدى) والهداية قد تستعمل لازماً بمعنى

عليه وسلم الارشاد والدلالة على الطريق الحق وأيضا التعليق بالمشيئة يفيد البعضية والدلالة المذكورة عامة للمؤمنين والكافرين فلا بد من توجيه ذلك (فقدنا) كما قال المصنف هو أن نسبة الهداية اليه تعالى (بمعنى خلق الهداية) بالمعنى اللازم وهو الاهتداء ووجدان الطريق (و) نسبة الاضلال اليه تعالى بمعنى خلق (الضلال) أي فقدان الطريق وذلك (لانه) تعالى (الخالق وحده) لكل شيء سواء فعل العبد أو غيره وسواء كان حسنا أو قبيحا لما مر من أن القبيح كسب القبيح لا خلقه وإذا كانت النسبة بالمعنى المذكور كانت مختصة به تعالى وقابلة للتعليق بالمشيئة أيضا (و) أما (عند المعتزلة) فلما كانت أفعال العباد عندهم مخلوقة لهم دونة تعالى كانت (الهداية) المسندة اليه تعالى مجازا في (الدلالة) الموصلة الى البغية) ليصح التخصيص والتعليق المذكوران (أو البيان) لكن (بنصب الأدلة) لا بخلق الاهتداء لان الاهتداء فعل العبد وهو مخلوق العبد عندهم فالأدلة أسباب مؤدية الى أن يهتدى العبد بها مع تمكنه في الاهتداء لانه فعلة لا فعل الله قال في شرح المقاصد الهداية هي الدلالة على الطريق الموصل سواء كانت موصلة أولا والعدول الى المجاز انما يصح عند تعذر الحقيقة ولا تعذر اهـ وهذا يدل على أن المعنى المذكور لنسبة الهداية والاضلال حقيقة ووجهه أن نسبة الفعل الى فاعله حقيقة انما تكون بخلقها وإيجاده لان معنى الفاعل هو الموجد وأن الإيجاد لا يتعلق بنفس الفعل لانه إضافة محضة بل انما يتعلق بما فعل (قوله هو الموجد الخ) ولا ضرورة الى حمله على المعنى المجازي لان الفاعل هنا هو الله تعالى وهو خالق كل شيء اهـ منه

الاهتداء أي وجد ان طريق يوصل كما يقال هديت الى طريق البلد ويقال الضلال أي فقدان ذلك الطريق وقد تستعمل متعديا بمعنى الدلالة على الطريق الموصل وارهاته ويقال له الاضلال بمعنى الدلالة الى ما لا يوصل كما يقال أضلني من الطريق وقد

به وهو هذا الاهتداء والضلال لكن يرد عليه أن النسبة الحقيقية الى الفاعل انما هي بإيجاد الفاعل ما فاعل بذلك الفعل من الحاصل بالمصدر لا بإيجاد ما قد يترتب عليه وقد لا كالاhtداء والضلال بالنسبة الى الهداية والاضلال نعم يتم ذلك لو كان الاهتداء والضلال مطاوعي الهداية والاضلال وليس كذلك لانهم من قبيل علم وتعلم لا من قبيل كسر وتكسر فالحق أن يقال ان الهداية بمعنى الدلالة على الطريق الموصل كافي اللغة وانها عامية تكون مع الوصول وبدونه واستعمال العام في فردة لا يكون تجوزا في الآيات المذكورة مستعملة فيما مع الوصول بقراءة المقام فلا اشكال أصلا (و) كان الاضلال عندهم بمعنى (منع اللطاف) وهو مختص به

(قوله لا بإيجاد الخ) غاية الأمر أنها لاتنافيه وابن ذلك من كونها بمناء اه منه
(قوله مع الوصول الخ) الا أنه عندنا مخلق أنه ابتداء لانه الخالق وحده وعند المعتزلة ينصب الاداة اه منه

تستعمل بمعنى الدعوة الى الحق تشبيها له بالطريق وقد يستعمل الاضلال بمعنى الاهلاك والاضلال معنى الهلاك فتقوله تعالى فلن يضل أعمالهم وأئنا ضالوا في الارض (قوله مامن شأنه أن يترتب عليها الخ) لما كانت الهداية المنسبة الى الله تعالى هي المتعدية دون اللازمة لامتناع نسبتها اليه تعالى وكان معنى هداه الله انه خلق الاهتداء له لأنه خلقها بالمعنى التعدى كما هو ظاهر فسر الشارح قول المصنف أعني خلق الهداية مخلق الايمان والاهتداء المترتب على الهداية التعدية ليصح الكلام وينطق على المرام فانهم (قوله وسواء فعل المطاوعة وغيره كما في هدى واهدى الخ) كأن في هدى زيد عمرا تكون الدلالة الحاصلة عقب تعلق قدرة زيد بها مخلوقة لله تعالى يكون الاهتداء في اهتدى عمرو مخلوقا له أ يضاً (قوله وخلق ما يترتب عليها الخ) عطف تفسير لقوله خاتما لما مر أن إراد من خلق الهداية هو خلقها بمعنى الاهتداء فتبصر في النسخة الجديدة التي غير الشارح فيها بعض عبارات النسخة الاولى (قوله فان معنى الهادى هو فاعل الهداية الخ) كتب عليه معنى الاهتداء كما أن المحرك هو فاعل الحركة انتهى (قوله في النسخة القديمة من غير تجوز في ذلك الخ) خلافا للمعتزلة فانهم حملوا الهداية على المعاني الالية مجازا لتعذر

تعالى وقبيل التعليق بالمشيئة أيضا وانما يعنيها (العلم) أى علمه تعالى (بانها لا تجدى) نفعا (أو) هو بمعناه اللغوي وهو الدلالة على خلاف الطريق لكنه فعل الشيطان و(الاسناد) اليه تعالى (مجاز)

معناها الحقيقي بناء على أصلهم العائد من أمه لو كان الهدى والضلال في العباد مخلوقا له تعالى لانهم لما صح في حقهم المدح والتمن والنواب والعقاب كما ستم أقول ههنا بحث وهو أنه اذا سلم ان المعنى الحقيقي للهداية هو خلق الاهتداء لزم أن يكون نسبتها الى العبد كالتبني صلى الله عليه وسلم وغيره مجازا عندنا أيضا ضرورة أن العبد عندنا كاسب لاحاق وقد يجاب بأن المعنى الحقيقي للهداية التمدية هو الدلالة الى الطريق فهي بهذا المعنى اذا نسبت الى من يكون فاعلا لها يكون اسنادها كمعناها حقيقيا لاجازا سواء كان الفاعل موحدا كالبارى تعالى أو غير موجد كالعبد فان اسناد الفعل الى فاعله هو أنه متعلق قدرته أهم من أن يكون بطريق الخلق أو الكسب فالهداية المنتسبة الى البارى تعالى والعبد مستعملة على سبيل الحقيقة من حيث المعنى ومن حيث الاسناد جميعا فاعتبار الاتحاد والخلق فيها عند نسبتها الى البارى اما هو من حيث الاسناد اليه تعالى لامن حيث دخول الخلق في معناها الموضوع له حتى يلزم المجاز في نسبتها الى العبد كما أشار اليه الشارح فيما سبق بقوله نسبة الهداية اله تعالى الخ فهم لو أسندت الى غير الفاعل كما في قوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي كان اسماها مجازا وان كان معناها حقيقيا وأما على طريق الاعتزلة حيث يجعلون معناها الحقيقي لازمة أو متعدية من أفعال العبد ومخلوقاتهم دون البارى تعالى فيجعلونها في اسنادها الى البارى مجازا لغويا بمعنى الارشاد بنصب الادله أو منح الانطاف كما يأتي وان كان معناها حقيقيا فتأمله واحفظه فانه من البدائع الدقيقة جدا (قوله لا يقبل التعليق بالمشيئة الخ كتب عليه مثل الوجد ان ضالا (قوله لا يخلص المؤمن الخ) كتب عليه مثل الارشاد الى طريق الحق (قوله ليس مضاهيا الخ) كتب عليه مثل التسمية ضالا والارشاد المذكور وهذا مبنى على أن الاتحاد غير مختص به انتهى أقول أيضا وبعض معاني الاضلال كالاهلاك والتعذيب كما في شرح المقاصد لا يقابل الهداية (قوله في النسخة القديمة بل الظاهر أن نسبتها الى غيره تعالى بطريق التجوز الخ) أقول فيه نظر ظاهر لما تحقق آنفا ان نسبتها الى العبد

لما أنه بالقدرة تعالى (وأما اللطف والتوفيق والعصمة فعندنا خلق قدرة الطاعة) في العبد (والخذلان خلق قدرة المعصية) فيه بناء على أنها عرض لا يبقى زمانين فيكون مع الفعل (وقيل العصمة) هي (أن لا يخلق الله في العبد الذنب) كما هو المروي عن بعض أصحابنا (وقيل خاصية) في نفس الشخص أو بدنه (يتمتع معها صدور الذنب) عنه وروايته حينئذ لا يصح تكليفه بترك الذنب (وعند المعتزلة اللطف ما يختار المكاف

كالإدراك بطريق الحقيقة ثم نسبتها إلى مالا قدرة له كالقرآن ونحوه بطريق التصور كما مر وصرح به في شرح المقاصد كيف ولو كان نسبتها إلى صدره تعالى مطلقا مجازية كان نسبة جميع أفعال العباد إليهم مجازية ولم يقل له أحد وعله لهذا ترك هذا في نصه الجديدة كما لا يخفى على منصفى نعم الشرح قدس (قوله لما أنه بآدم وعلمه كونه الخ) بيان للنسبة الصحيحة للتصور (قوله وإضافة القدرة إلى طاعة والمعصية الخ) أقول مرادهم من خالق قدرة الطاعة أو قدرة المعصية أنه خلق الصفة الحقيقية التي هي المبدأ أو خلق تعلقها وكلاهما باطل هنا أما الثاني فظاهر لما مر أنه أمر إضافي اعتباري لا يقتضي موجدا وأما الأول فلا لأنه لا اختصاص له ببناء معشر الأشاعر إذ المسترلة أيضا لا ينكرون أن خالق المبدأ الله تعالى فالتحقيق هو أن المراد أن التوفيق عبارة عن خلق الطاعة للعبد من عند قدرته بها والخذلان خلق المعصية له عند تعلق قدرته بها فإضافة القدرة إلى الطاعة والمعصية إنما هي للنسبة المخصوصة الحاصلة بينها وبين واحد منها عند خلق الله ذلك الواحد عند تعاقبها فلا اشكال أصلا فقول الشارح «مد تطلبه» متعذر بعدم تساوي نسبتها الخ وكذا قول المصنف رحمه الله في شرح المقاصد وهذا متفق على أن القدرة مع الفعل وليس نسبتها على الطرفين سواء انتهى أن أراد بهما هذا التحقيق فذلك وإن أراد بهما الذراد فيدفع بهذا التحقيق حفظه فانه من بداهتنا (قوله ورد بأنه حينئذ الخ) أقول لم لا يجوز أن تكون تلك الخاصية عبارة عن مادية تتمتع معها صدور المعجور والذنب مع القدرة عليه

عنده الطاعة) تركاً أو اتياناً (أو يقرب) المكلف (منها مع تمكنه في الحالين)
 أى الترك والاتيان (ويسميان) اللطف (المحصل) للواجب وترك القبيح
 (و) اللطف (المقرب) منهما (و) يخص باسم (التوفيق) اللطف المحصل
 للواجب والخذلان) عندهم (منع اللطف) يخص باسم (العصمة) اللطف
 المحصل لترك القبيح

﴿فصل والاجل﴾ في اللغة الوقت وأجل الشيء يقال لجميع مدته ولا آخرها ثم
 شاع استعماله في آخر مدة الحياة كما قال (الوقت الذي علم الله بطلان حياة الحيوان
 فيه وهو واحد) لا يتغير بتقدم أو تأخر بحسب الأسباب كما زعم المخالف
 (والمقتول ميت بأجله) أى في الوقت الذي علم الله في الازل بطلان حياته فيه
 لا بفعل العبد (الآن موته مما خلقه الله عقيب فعل العبد) كالضرب

(قوله تركاً أو اتياناً الخ) أى سواء كانت الطاعة من قبيل الترك كالامتناع من شرب
 الخمر ونحوه أو الاتيان كفعل الصلاة ونحوها فتدبر (قوله في الحالين أى الترك والاتيان الخ)
 أى مع التمكن على الاتيان في حال الترك وعلى الترك في حال الاتيان بالنظر إلى ذات القدرة
 فأقول ويمكن أن يراد من الحالين حال الاختيار وحال التقريب أى اعتبار في اللطف
 التمكن على الفعل والترك سواء لظفا محصلاً أو مقرباً بل أقول تأخير قوله مع التمكن
 الخ منهما أشهر في هذه الإرادة فتقطع جداً (قوله أى في الوقت الذى علم الله تعالى في
 الازل الخ) أى خلق الله تعالى وإيجاده في الوقت المذكور كما يقتضيه سوق عبارة
 الشارح إلى آخر البحث فافهم (قوله لا يفعل المبد) أى لإيجاده وتأثيره اذ ليس
 للعبد كما مر الا الكسب الذى لا يقتضى الوجود والا فلا شك أن موت المقتول من
 متوليات فعل العبد الشئ هو القتل أهى التعلق وقدرته بإزهاق الروح لكن من غير
 إيجاد وتأثير كما في سائر الأفعال الصادرة من العباد في ما حقق سابقاً (قوله كالضرب)
 الأولى كالقتل كما تصرح به عبارة المصنف في شرح المقاصد فلينبأمل

فيتوهم أنه بفعله وليس كذلك اذ لا مباشرة منه فيه ولا توليد (ووجوب الجزاء على القاتل) ليس لما ثبت في المحل من الموت فإنه ليس فعله لا مباشرة ولا توليد ابل (لما اكتسبه من الفعل) النهى بالاسباب المفضية اليه (و) لما (ارتكبه من النهى) عن ذلك بمباشرة ذلك الفعل المفضي الى الموت سيما عند ظهور البقاء وعدم القطع بالأجل (ومعنى زيادة البرق في العمر) كما ورد في الحديث لا يزيد

(قوله ولما ارتكبه من النهى الخ) لا يخفى ما فيه من المسامحة اه منه

(قوله فيتوهم أنه بفعله) أى بتأثيره وإيجاده كما سبق آنفا هذا هو التحرير الموافق لمراد الشارح «مدخله» لكن أمت خير أن تحقيق كونه أفعال العباد بخلق الله لا يخلق العبد بل يكسبه قد سبق مستوفى ومفصلا فقصود الماتن من حديث المقتول هو دفع ما يتوهم أن موته سابق على أجله فحينئذ كان التحرير الموافق للراد ان يقال والمقتول ميت بفعل الله وتأثيره في أجله ووقته المعلوم الا أنه لما خلقه الله عقيب فعل العبد والقتل الصادر منه توهم أنه سبق الاجل بقطع فعل العبد له وليس كذلك كما لا يخفى على المتأمل في المقام (قوله اذ لا مباشرة فيه ولا توليد الخ) كتب عليه فان ما بآثره هو الضرب وما تولد منه هو الايلام والموت فعل الله انتهى . أقول فيه ظرفا انه ان أراد بالمباشرة والتوليد ما اعتبر فيه الصدور بطريق التأثير بلا واسطة أو معها كما هو المراد في عبارة المعتزلة فسيرد أن الضرب والايلام ليس صدورهما بطريق التأثير وان أراد بهما ما اعتبر فيه الصدور أهم من أن يكون بطريق التأثير أو الكسب فلا امتناع من أن يعمل الموت أيضا بفعل العبد ومن توليدانه كسبا وأيضا مقتضى التعليل وهو أنه لو كان هناك مباشرة أو توليد لصح أن يكون الموت بإيجاد العبد وليس كذلك فتفطنه (قوله ليس لما ثبت في المحل من الموت الخ) الاولى ما يظهر مما سبق منا أن يقول ليس لإيجاده الموت في

في العمر الا البر (كثرة الخير) وطيب العيش فانه في حكم الزيادة (لنصوص القاطعة على انه لا تقدم ولا تأخر على الاجل) قال تعالى ما تسبق من أمة أجلها وما يستأخرون فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون

﴿فصل﴾ في (الرزق) هو (ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به) سواء بالتغذى أو بغيره مباحا أو محرما فدخل رزق الانسان وسائر الحيوانات ويخرج ما لم ينتفع به وان كان السوق لا انتفاع لانه يقال فيمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع به ان ذلك لم يصرف رزقه (و) على هذا (كل يستوفي رزقه ولا يباكل أحد رزق غيره) ولا الغير رزقه (و) ذلك بخلاف ما اذا (قيل) بدل فانتفع به (لينتفع به) على ما هو عند البعض (وقد يخص بالما كول) لكثرة استعماله فيه (وقيدته) المعتزلة بان لا يكون لأحد منعه فيخرج الحرام لان الرزق مضاف الى الله تعالى وازافة الحرام اليه تعالى قبيح بناء على أصلهم الفاسد (فلا يكون من رزق في جميع عمره بالحرام مرزوقا و) ذلك باطل اذ (قد دلت النصوص) القاطعة (على ضمائه) تعالى (الارزاق) قال تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ﴿خاتمة التسعير تقدير ما يباع به الشيء﴾ طعاما كان أو غيره (ويكون غلاؤه) باعتبار الزيادة على المقدار الغالب في ذلك المكان والزمان (ورخصا) باعتبار النقصان عنه (باسباب من الله) تعالى بما لا اختيار فيه للعبد كتقليل ذلك الجنس وتكثير الرغبات فيه وبالعكس أولا فيه اختيارا كاختار الاجناس لكن مرجعه الى الله تعالى أيضا (فالمسعر هو الله وحده) خلافا للمعتزلة زعماءه أنه قد يكون من أفعال العباد

﴿فصل﴾ اجتمعت الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فلا شاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه (والمعتزلة) من جهة أن ما هو قبيح منه

الحل بل لما كسبه الخ (قوله من جهة أنه لا قبيح منه ولا واجب عليه الخ) حاصله أنا

يتركه وما يجب عليه يفعله و (أوجبوا على الله أموراً) بناء على أصلهم الفاسد من جعلهم العقل ما كمالاً بالحسن والقيح ونحن لا نجعله ما كمالاً الحاكماً هو الله تعالى فيحكم ما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه كمالاً وجوب عنه (وتحير رافى معنى الوجوب) عليه تعالى ففسروه تارة بأنه لا بد أن يفعله لقيام الداعي وانتفاء الصارف وتارة بأن لتركه مدخل في استحقاق الذم (فتها اللطف) وهو كما مر ما يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية أو يختار عنده الطاعة كالارزاق وإكمال العقل ونصب الأدلة وما أشبه ذلك (لأن منعه نقض الغرض) الذي هو الاتيان بالأمور به ونقض الغرض فيجب تركه ورد بالمنع لجواز أن لا يكون بعض الأمور به مراداً

والمعزلة متفقون على أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب لكن المحكم بهاتين السالبتين أما عندنا فهو لانتفاء الموضوع أعني القبيح والواجب بالنسبة إليه تعالى لانهما بالشرع ومن متفرعات التكليف ولا يتصور تعلق التكليف بأفعاله تعالى كما سبق وأما عندهم فلا متفادهم تحقق الموضوع وسلب المحمول منه يعنى ان هناك فيجبا لا يفعله وواجباً لا يتركه فان قيل لم لا يجوز أن يكون الوجوب في حقه مندهم بمعنى ان الفعل لا يمتنع عنه ويلزمه قلنا هذا قول يكون الله موجباً في أفعاله غير مختار وهو خلاف معتقدهم فان قيل لعلمهم أرادوا بالوجوب ما هو بالاختيار كما سبق ان الوجوب بالاختيار يحقق الاختيار قلنا فيما نذكر لا يبقى بيننا وبينهم نزاع (قوله لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه) يعنى كما أنه ليس موجباً في أفعاله لما ثبت من كونه قادراً مختاراً خلافاً للفلاسفة فكذلك لا وجوب عليه اذ ليست أفعاله مأمورة أو منهيّة تعالى عن ذلك علواً كبيراً (قوله ففسروه تارة الخ) قد سبق ما يفيد أن نحو هذه تعارض لا تجددهم نعماً ولا تبين معتقدهم فانهم (قوله كالارزاق وإكمال الخ) تخيل لما يقرب الخ وما يختار عنده الخ كما هما (قوله وما أشبه ذلك الخ) كتب عليه من القوى والآلات ونحو ذلك (قوله بعض الأمور به مراداً) فلا يكون فرضاً حتى يكون منعه نقض الغرض

أولاً غرض أو يتعلق بنقصه حكمه (و) لأن منعه (تقريباً أو تحصيل المعصية) وذلك قبيح ورد بعد تسليم أن إيجاد القبيح قبيح بأن عدم تحصيل الطاعة أعم من تحصيل المعصية وكذا عدم التقريب إلى الطاعة أعم من التقريب إلى المعصية (ولأن الواجب من الطاعة (لا يستلزم الإبه) لأنه يحصله أو يقربه وما لا يتم الواجب الإبه واجب (قلنا) ذلك وجوب على المكلف بشرط كونه مقدوراً (ة) ليس مما نحن فيه على أنه (يجب أن لا يبقى كافر ولا فاسق) لأن من اللطاف ما هو محصل ومن قواعدهم أن أقصى اللطف واجب (و) يجب (أن لا يخلو عصر من الأنبياء والأولياء) بأمرهم بالمعروف ويدعون إلى الحق (و) منها (العوض) وهو نفع خال عن التعظيم يستحق (في مقابلة) ما يفعل الله تعالى بالعبد من (الألم) والسقم (ونحوه) مما يجري مجراه كنفويت المفاعع عليه فيخرج الأجر والثواب لكونهم - من التعظيم في مقابلة فعل العبد وكذا النفع المنفصل به لكونه غير مستحق (لأن تركه) قبيح لأنه (ظلم) فيجب فعله (واختافوا في وجوب كونه في الآخرة) فقيل

(قوله أو لغرض) مطع على قوله مراداً (قوله أو يتعلق بنقصه حكمه) عطف على قوله لا يكون لاهل قوله يكون لكن ينبغي أن هذا النوع إما يكون بعد تسليم فتح ينقض الغرض منه تعالى (قوله وجوب على المكلف بشرط كونه مقدوراً) يعنى أنه قد تقرر أن أهله تعالى ليست مما يتعلق به التكليف فالوجوب بهذا المعنى هو الوجوب الشرعى الذى ليس مما نحن فيه (قوله على أنه يجب أن لا يبقى الخ) يبنى بعد تسليم القاعدة المذكورة وتسليم أن ما نحن فيه هو هذا الوجوب فهو معارض بأن ذلك يستلزم أن لا يبقى كافر الخ والألزم باطل ضرورة (قوله فيخرج الأجر والثواب الخ) حاصله أن الواصل إلى العبد إما أن يكون نقداً أو صراً بالشع إما أن يكون العبد مستحقاً له أولاً والثانى هو محض الفضل والاول إما أن يكون بتعظيم بأن يكون في مقابلة فعل العبد من الاتيان بالأوامر وترك المنهات فهو الأجر والثواب والعدل أولاً يكون به بأن يكون في مقابلة فعل الله تعالى من الآلام والاستقام المعارضة للعبد فهو العوض وأما الضر

لأنه لا يجب دوامه وقيل نعم لان انقطاعه يوجب الالم فيستحق بهذا عوضا آخر

فهو العقاب الواصل اليه في مقابلة ارتكاب المنهى وترك الاوامر يطلق عليه وعلى
الاجر والثواب لفظ الجزاء والجزاء مطلقا كالعوض واجب على الله عندهم لان كلا منهما
بما يستحقه العبد فيكون تركه قبيحا لكن ترك المصنف هنا التعرض لوجوبه عندهم
لما أن تفصيله يأتي في السمعيات فظهر أن المقصود من خروج الاجر والثواب هو
الخروج من تعريف العوض لان الخروج عن الوجوب وأما الفضل فلان العبد غير مستحق
له وغير واجب عندهم كما أن الكل كذلك عندنا (قوله لانه لا يجب دوامه الخ) حاصله
أنهم اختلفوا في أن الامواض الواجبة على الله تعالى هل يجب أن تقع في الآخرة أو
يجوز وقوعها في الدنيا ومبنى الخلاف أنها بعد الوقوع هل يجب أن تكون دائمة غير
منقطعة أو يجوز انقطاعها فن قل يلزم دوامها قال بوجوب وقوعها في الآخرة دون
الدنيا لان الدنيا بما فيها فانية غير دائمة بخلاف الآخرة بما فيها ومن قال يجوز انقطاعها
مستندا الى أن العقلاء ربما يستحسنون الآلام بأعواض ومنافع منقطعة قال يجوز
وقوعها في الدنيا الفانية هذا هو التصريح الذي فهمته من مراجعة شرح المقاصد
فليراجع (قوله لان انقطاعه يوجب الالم الخ) أقول ههنا بحث وهو أنه ان أراد أن
عدم كونه في الجنة يلزمه الانقطاع والادوام وان الانقطاع لكونه موجبا للاغتمام والالم
يقتضى عوضا آخر وهكذا يلزم التسلسل وهو باطل فيرد عليه ان هذا التسلسل غير
باطل لانه بمعنى عدم الوقوف الى حد وهو جائز كما قالوه في دوام نعم الجنان كيف ولو
سلم بطلانه لزم منه بطلان مدعى المستدل أعني وجوب دوام الامواض وان أريد أن
ذلك الانقطاع يوجب شسوب الامواض بالآلام والعوض يجب أن يكون مشوبا بالالم
فيرد أن كل عوض من تلك الامواض من حيث انه عوض لالم السابق عليه ليس مشوبا
بالالم وأيضا لانسلم ان وقوعها في الدنيا يوجب انقطاعها المرجب لالم لانه ان أريد
أنها اذا وقعت في الدنيا يلزم انقطاعها في حياة النخص المستحق فالمنع ظاهر لجواز
دوامها مادامت حياته وان أريد أنها تنقطع بموته كما هو الطاهر مما سبق من الاستدلال
المذكور ففناء الدنيا بما فيها فلم يكن لانسلم أن الانقطاع حينئذ يوجب الالم ضرورة
أن ادراك الالم يلزمه الحياة لكن ينبغي أن يعلم أن الاستدلال بما يلزم من الانقطاع

وهلم ورد بجواز عدم شعوره بالانقطاع (وفي حبوطه بالتوب) فـ قال به قال
لولا لكان الكافر في كل وقت من أوقات الآخرة في نسيم العوض وعقاب الكفر
والجمع محال ومن لا قال عوض أهل النار باسقاط جزع من عقابهم بحيث لا يظاهر
لهم التخفيف وذلك بتفريق الجزء الساقط على الأوقات بحيث لا يتألم بانقطاع
التخفيف (و) اختلفوا (في أن أعواض الكفار والفساق وغير العاقل) كالصبيان
والمجانين والبهائم (تكون في الدنيا أو في الآخرة) وأعواض الكفار والفساق
في الآخرة بتخفيف العذاب (و) (في أن البهائم هل تدخل الجنة ويخلق فيها العلم)
بان ذلك عوض أم لا (ومن الأصلح للعباد في الدين) فقط كما ذهب إليه البصريون
من المعتزلة ويعنون بالأصلح الانفع (وقبل في الدنيا) أيضا كما هو مذهب
البغداديين منهم ويعنون به الأصلح في الحكمة والتسديد سواء كان فيه نفع العبد
في الدين أو الدنيا أو كليهما أو لم يكن (ولا خلاف) بين الفريقين (في) وجوب
(الأقدار والتسكين) عليه تعالى (لأن تركه يخل) ان علم بما هو الانفع (وسفه)
أي جهل ان لم يعلم (فلنا فيلزم أن لا يخلق) الله تعالى (الكافر الفقير)

(قوله سواء كان الخ) أي بالنسبة إلى الشخص لا بالنسبة إلى الكل كما هو مذهب
الحكاه اهـ منه

الذي استدل به الشارح على وجوب كون العوض في الآخرة إما استدلل به المصنف
في شرح المقاصد على دوامه للشخص المستحق فتأمله (قوله ورد بجواز عدم شعوره الخ)
أقول عدم الشعور بلاقطاع مادام الشعور ماقيا مستبعد جدا فهذا الرد إنما يلائم إرادة
الانقطاع بموت أو نحوه فتدبره (قوله أعواض الكفار والفساق الخ) أقول هذا
الاختلاف راجع إلى الاختلاف السابق بناء على التحرير الذي سبق مما فعيئذ ينبغي
في دفع التكرار أن يقال ان مبنى الأول هو ما سبق ومنى هذا في غير العاقل كالبهائم
هو الاختلاف في أنه هل تخسر أم لا وفي الكفار والفساق هو أنه هل يمكن اجتماع
العوض والتعذيب أم لا فتدبر ويمكن أيضا أن يحمل اختلاف السابق على غير ما حرراه

المعذب في الدنيا والآخرة سيما المبلى بالآلام والاسقام (و) أن (لا يخلده في النار)
 (و) أن (لا يبعث المحسن) (و) أن (لا يبقى المسيح سيما إبليس وذريته) حيث يأتون الناس
 بالأساءة من حيث لا يرونهم
 (فصل) في أسماء الله تعالى وبه تنتهي مباحث الالهيات (تغاير الاسم) وهو
 اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يعم أنواع الكلمة وقد يقيد بالاستقلال والتجرد
 عن الزمان على ما هو مصطلح النحاة (والمسمى) وهو المعنى الذي وضع الاسم
 بأزائه (والتسمية) وهي وضع الاسم للمعنى وقد يراد بهاذ كراشي باسمه
 (ضروري) لاختفاء فيه بعد تصور معانيها لكنه لما كان أكثر ما يقع في المحاورات

فتأمله (قوله المعذب في الدنيا والآخرة الخ) أقول هذا اليراد اعمايم لو أريد الاصطلاح
 للعباد كما ذهب اليه البصريون وأما على مذهب البغداديين الذين يضمنون به الإصطلاح في
 تدبير نظام العالم فلا فقههم (قوله في النسخة الجديدة أى مدلول الأسماء معنى الوضوح له
 الخ) فيكون لفظ الاسم الواقع في هذا القول مراداً به مدلول مدلوله أى مدلول مثل الخالق
 الذي هو مدلول المركب من الألف والسين والميم كما يصرح به قوله الآتي قريباً ويراد
 بها مدلولات الالفاظ الخ فتدبر (قوله في تلك النسخة وذلك لانه كثير ما مات) يباد
 لصحة اطلاق لفظ الاسم المركب من تلك الحروف واردة مدلول المدلول منه لكن
 أقول اذا قيل أسماء الله تعالى قديمة متلا ويراد بها معاني العالم والقادر ونحوهما
 يتم أن تلك المعاني مدلولات الالفاظ التي هي العالم والقادر ونحوهما وأن تلك الالفاظ
 مدلولات لفظ الاسم المركب المذكور انكر لا يتم أن تلك المعاني نفس المسمى اراد به
 الدات على ما يصرح به كما هو ظاهر من قيل لعله أراد « مدطله » أنه كثيراً ما
 يطلق لفظة أسماء الله ويراد منها المدلول الذي هو الدات قلت هذا مموح بل مدطل
 كما لا يخفى فان قلت يأتي قريباً أنه اذا أريد بالاسم المدلول قد يكون نفس المسمى أى
 الدات وقد يكون غير ذلك يقال انه حيثئذ ننس الدات مدطلنا تنس لرحمة الارادة
 عليه قلت ذلك في الاسم المسمى هو مسنداق ذاك المركب كقوله الخ وانما في العباد
 لاقى المركب من تلك الحروف كما يبادى عليه ما يأتي من قوله كما اذا كان اسماً وقوله
 كخالق وقوله سواء اسم لدات أو الصفة فظهر أن المراد من الاسم في مدلوله الملائم

من الاسماء هو الاسم الذي أريد به المدلول دون اللفظ وكانت الاحكام الواردة عليه
 واردة على مدلوله كما في زيد كاتب والمدلول هو المسمى أطلق البعض القول بان الاسم
 نفس المسمى ثم لما كان مجرد ذلك غير كاف في صحة القول المذکور ضرورة
 ان اللفظ غير المسمى وان أريد به المدلول قال المصنف (والقول بان الاسم نفس
 المسمى و) ان (التسمية غيرهما) ليس على ظاهره بل (أريد بالاسم) في
 هذا القول (المدلول) أي مدلول ما صدق عليه الاسم تجوزا لأنه لما يكن اللفظ
 ملحوظا قصد ابل تبعا وآلة للمعنى جعل كائن لم يكن مذكورا بل المذكور هو المدلول

(قوله بان الاسم نفس المسمى الخ) المقصود من الاسم هو المسمى وأب هذا من النفسية اه منه
 أريد بالاسم ليس هذا اللفظ في القول المذكور كما صرح به في هذه النسخة والنسخة
 القديمة بل المراد به هو الواقع في حق قوله تعالى هو الله الخ الخ البارئ المصور فيكون
 المراد به في ذلك القول هذه الاسماء مراد بها مدلولاتها يعنى ان تلك الاسماء اذا أريد
 بها معانيها لأنفسها فمدلولاتها نفس المسمى فيكون نسبة المسمى اليها مجازا في الاستناد
 باعتبار مدلولاتها فتوجيه النفسية في النسخة القديمة بقوله لانه لما لم يكن اللفظ ملحوظا
 قصدا بل تبعا وآلة للمعنى جعل كائن لم يكن مذكورا بل المذكور هو المدلول فقط
 انتهى أولى من توجيهها المذكور في هذه النسخة ويؤيد هذا ما في شرح المقاصد مما
 حاصله أنه ليس الخلاف في أن لفظ الاسم المؤلف من السين والميم هل هو موضوع للفظ
 الشيء أو أسماء بل الخلاف إنما هو في الاسماء التي لفظ الاسم واحد منها ولا خفاء في أنها
 في نفسها أصوات وحروف وهي عبارة لمدلولاتها واذا أريد بها المدلولات فلا خفاء في أنها
 نفس مسمياتها من غير احتياج الى الاستدلال فانه بمنزلة قولنا ذات الشيء ذاته فان قيل
 اذا كان ماد كظاهرا فما وجه هذا الاختلاف المشهور بين العلماء قلنا ما يصدق عليه
 الاسم اذا وقع في الكلام قد يراد به معناه كقولنا زيد كاتب وقد يراد به نفس اللفظ
 كقولنا زيد اسم معرب حتى ان كل كلمة تله اسم موضوع بازاء لفظه يعبر به عنه
 فصحت لا يبعد أن يقع بهذا الاعتبار استثناء يعنى الى الاختلاف المذكور انتهى
 (قوله في النسخة القديمة أي مدلول ما صدق عليه الاسم تجوزا الخ) أقول لما قررنا أن المراد
 من الاسم في قوله أريد بالاسم ما صدق هو ما صدق عليه الاسم من الخلق وغيره كما

فقط فالمراد أن مدلول الاسم نفس المسمى وقد يقال إذا أريد بالاسم المدلول فقد يكون نفس المسمى كاسم الذات وقد يكون غيره كأسماء الأفعال وقد لا ولا كأسماء الصفات على ما نسب إلى الشيخ هذا (و) من ههنا يعلم أن (التمسك) من القائلين بالنفسية (بقوله تعالى) أي متمسك به من قوله تعالى (سبح اسم ربك الأعلى) لأن التمسك للذات دون الاسم (و) من القائلين بالغيرية (بقوله تعالى وثقه الاسماء الحسنى) لما أن المسمى واحد (ليس محل النزاع) فإن الكلام فيما صدق عليه مدلول الاسم وأن مدلول لفظ الاسم هو اللفظ دون الذات فكيف

(قوله فالمراد أن مدلول الاسم نفس المسمى الخ) فإن قيل فعلى هذا لا يكون محل النزاع لاه من قبيل حمل الشيء على نفسه وهو ضروري قلنا لما كان الاسم قد يطلق على نفس اللفظ وقد يطلق ويراد به المدلول فلا بعد أن يكون ذلك منشأ الاشتباه على ما لا نسلم عدم اختلاف المدلول والمسمى بحسب المفهوم وهذا القدر كاف اه منه (قوله هو اللفظ دون الذات) فإن قيل أرادوا الاسم الذي هو مدلول هذا اللفظ ولا شك أن أسماء الذات قلنا فيلزم أن لا يكون المراد من هذا اللفظ مسماء الذي هو اللفظ فلا يكون عين مسماء مع أنه مما صدق عليه الاسم أيضا فالحق أن المراد به نفس اللفظ الذي هو مسماء ويكون ايقاع التمسك عليه اما على سبيل التجوز أو على الحقيقة اه منه « مدخله »

اعترف به هنا لم يكن ارادة المدلول الذي هو المسمى منه مجازا كما هو الطاهر نعم نسبة النفسية اليه في قولهم الاسم نفس المسمى مجاز في الاسناد كما سبق لكن أين هذا من ذلك تتم له (قوله في المحضة الجديدة) وقد يكونه غيره كالتحقيق فإن مدلوله الخ) اقتصر في هذه المسألة على الاسم الذي هو نفس المسمى والذي هو غيره من غير تعرض لما هو ليس هو غيره نظرا إلى المعنى المشهور للغيرية أخص تقيض هو وحلاف ما عليه الشيخ الشعري ومن ههنا تعرض لما هو عليه بما كتبنا في الحاشية بتوليه ومن ههنا سمع الشيخ في تاليف الاسماء ما هي عين المسمى وهو اسم الذات ومما هو غيره وهي أسماء الأفعال ومنها لا عين ولا غير وهي أسماء الصفات انتهى بتلخيص السادة المتدعة

بلفظه (اذن ولا منع ولا جرافقه) أى مرادف لفظه (وكان مشعرا بالجلال
 فهل يجوز إطلاقه عليه تعالى منعه الجمهور) لانه لا يجوز أن يسمى النبي صلى الله
 عليه وسلم بما ليس من أسمائه بل لوسمى واحداً من أفراد الناس بما لم يسم به أبواه
 لما ارتضاه فالبارى تعالى أولى (ولم يجز) بالاتفاق (مثل العارف والفظن
 لتوهم الاختلال) لشهرة استعماله مع خصوصية تمتنع في حقه تعالى فإن المعرفة
 قد تشعربسبب العدم والفظانة، مرة ادراك ما براد تعريضه على السامع
 فتكون مسبوقة بالجهل (ولامثل الحارث والزارع) وإن كان واقعا في الكتاب
 (لعدم الاجلال) ولا يكتفي في صحة الاجراء على الإطلاق مجرد الوقوع في الكتاب

ما ذكرنا قدير جدا لكن أقول لا أدوم في إطلاق اللفظ وإرادة معناه كما هو ظاهر وكذا
 لا كلام في إطلاقه وإرادة نفسه وعينه كما صرح به المصنف فيما نقلناه حيث قال كل
 كلمة فله اسم موضوع بإزاء لفظه يبر به منه وأما أن اللفظ موضوع لمتشبه ورقمه
 فلم يعمد منقولاً عن أحد بل الأمر بالعكس كما مر في تحت الموجود أن الخطوط دوان
 موضوعاً للإلفاظ فحيث لا بعد في أن يقال قولنا زيد مكتوب ونحوه مشتمل على المجاز
 في الاسماء بأن يكون زيد مسمولاً في الموضوع له أى لفظه فيكون اسماً المكتوب
 إليه مجازاً باعتبار رقمه وقشه فحيث تكون نسخة المتن هو النفس بالون والقاء والسين
 وينطق المثالي على التمام ويندفع البحث المذكور فتأمل هل أمسان من نحو هذه
 التصديقات ليس سائل ذى ادخال (قوله لشهرة استعماله مع خصوصية الخ) حاصله
 أنه وإن جاز استعمالها مع عدم اعتبار تلك الخصوصية المتبعة في حقه تعالى
 لكن المشهور الكسبر مع اعتبارها لو أمكن ما به على معنى زلهم اعتبار
 الخصوصية بسبب الشهرة بذلك إحلال منع من إطلاقه عليه تعالى فيكون حيث
 قوله مع خصوصية تمتنع الخ فطرطاً لموا متعلنا بالاستعمال وليس المراد من شهرة
 الاستعمال مانع واعتبار خصوصية مانع آخر كما يتوهم من كون قوله مع الخ سرد
 مستقراً فاهم

أو السنة بحسب اقتضاء المقام بل يجب أن لا يخلو عن نوع تعظيم ثم اعلم أن مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات وقد يكون مأخوذاً باعتبار الافعال والصفات والسلوب والاضافات وقد يكون مأخوذاً باعتبار الاجزاء (ولا خلاف في كثرة أسماء الله تعالى باعتبار الصفات والافعال والسلوب والاضافات و) كذا (لا) خلاف (في امتناع ما يكون باعتبار الجزء) اذ لا يتصور لذاته تعالى جزم حتى يطاق اسم باعتباره عليه تعالى كالجسم على الانسان (والحق ثبوت ما هو باعتبار نفس الذات وهو لفظ الله) فانه علم للذات (وان كان) مأخوذاً من الاله بحذف الهمزة وادغام اللام وكان (الاله اسماً للعبود) مطلقاً فان ذلك لا يناقض العلية وقيل غـير جائز لان الوضع يقتضي العلم بالموضوع له ولا سبيل الى العلم بحقيقة الذات وأجيب بأنه يكتفي معرفة الموضوع له بوجه ككونه واجب الوجود على أنه يجوز أن يكون الواضع هو الله تعالى (ولا تنحصر أسماءه في تسعة وتسعين) وان ورد ان الله تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة اذ ربما لا يكون اسم العدد لثني الزيادة بل يجوز أن يكون لغرض آخر كزيادة الفضيلة أو أن من أحصاها دخل الجنة في موضع الوصف

(الباب السادس في السمعيات)

أي في الامور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة أو تتوقف هي على السمع كالاعاد وأسباب السعادة والشقاوة من الايمان والطاعة والكفر والمعصية وفيه فصول

﴿ (الفصل الاول) في النبوة (النبي انسان بعنه الله) الى الخلق (لتبليغ ما أوحى اليه)

(قوله بل يجب أن لا يخلو عن نوع تعظيم) حاصله أن بمجرد الوقوع في ذلك ليس اذنا من الشارع تعالى لجواز أن يكون الاطلاق منا ويكون وقومه فيه يقتضي المقام فنجوز الاطلاق يتوقف على الاذن الصريح من الشارع أو الاذن الضمني بأن يقع في الكتاب أو السنة ومع ذلك لا يكون خالياً عن نوع تعظيم وربة أدب تبصر (قوله في موضع الوصف) فيفيد أن أسماء الله التي بهذه الصفة

اليهم (وكذا الرسول وقد يخص الرسول بمن له شريعة وكتاب) واعتراض بما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب فقبل من له كتاب أو نسخ لبعض أحكام الشريعة السابقة والذي قد يخالو عن ذلك (ثم البعثة لطف من الله تعالى وفضل) منه للعالمين لانه (يتضمن مصالح كما صدق العقل) فيما يستقل بعرفته مثل وجود البارئ تعالى وعلمه وقدرته (ومعاونته) فيما لا يستقل به مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسماني (ورفع الاحتمال) كازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا في ملكه بغير اذنه (وبيان المبهم) كخافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تقي بها التجربة الا بعد ادوار مع ما فيها من الاخطار وبالجمل فنافع البعثة أكثر من ان تحصى ولذا قال بوجوبها المعتزلة

تسعة وتسعون فلا ينافي أن يكون له تعالى أسماء أخر ليست بهذه الصفة ثم ان قيل إن الاسم الاعظم ان كان خارجا من هذه الجملة فكيف يخص بهذا الشرف وان كان داخلا فيه فكيف يصح أن الاسم الاعظم يخص بعرفته نبي أوولى وان معرفته سبب لكرامات عظيمة ممن عرفه أجيب بأنه يحتمل أن يكون خارجا ويكون زيادة شرف هذه الجملة بالنظر الى ما علم مما عداها ويحتمل أن يكون داخلا ويكون المراد من معرفته المذكورة معرفته بعينه فافهم ثم اختلف في معنى احصائها فقبل هو الاجتهاد في المقاطع من الكتاب والسنة وجميعها وحفظها وقيل هو عدها والتلفظ بها من غير اعراب وقيل هو حفظها والتأمل في معانيها واته اعلم (قوله واعتراض الخ) منشأ الاعتراض هو اعتبار اجتماع الكتاب والشريعة في الرسول على ما يقتضيه التعبير بالواو الواصلة فإذا عبر الى التبعيض بأو الفاصلة اندفع الاعتراض وى قول ثالث اعتبار كون الرسول أحص من النبي أيضا لكن بأن النبي من أوحى اليه سوا أمر بالتبليغ أولا والرسول من أوحى اليه وأمر بالتبليغ وعدم ورود الامتراس المذكور على هذا القول أظهر من أن ينق لكن ينبغي أن يعلم أن ما اشهر من أن عدد الانبياء أكثر من عدد الرسل يجب أن يكون مبني على القول بأن الرسول أخص من النبي لان ذلك ينافي تساويهما كما ينبغي (قوله بوجوب البعثة) كقولها

ويلزمها الفلاسفة فان قيل البعثة تتوقف على علم المبعوث بان الباعث هو الله تعالى (و) لاسبيل الى ذلك فلنا يجوز أن (يعرفها المبعوث بنصب الادلة) له الدالة على أن القائل له أرسلتك هو الله تعالى دون الجن بان يظهر الله له آيات ومجربات بتقاصر عنها جميع الخلق وتكون مفيدة له ذلك العلم (أو) بخلق (العلم الضروري) فيه بانه المرسل ولا يرد أن العمد في باب البعثة هي التكليف وهو لا يليق بالحكيم اذ لا يشتمل على فائدة للعبد لانه في حقه مشقة ولا لأعبود لتعاليه عن الاستفادة والانتفاع (و) ذلك (لان) (منافع التكليف أكثر من مضاره وإن خفيت تفاصيل البعض عن البعض كهيأت الصلاة و) هيأت (الحج ونحوهما وطريق ثبوتها) أي البعثة هو (المجزة) مأخوذة من المجزأ المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز ثم استعير لاطهاره ثم أسند مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل اسماله فالتاء للنقل (وهي) في العرف (أمر) خارج للعادة مقرون بالتعدي مع عدم المعارضة (و) انما قال أمر ليتناول الفعل كالتفجير الماء من بين الاصابع وعدمه كعدم احراق النار واحترق بقوله مقرون بالتعدي

لطفا وصلاحا لعباد كما مر (قوله ويلزمها الفلاسفة الخ) لكونها سببا للفساد العام المستحيل عندهم تركه في الحكمة والعناية الالهية لكن الحق هو أن البعثة رحمة من الله يحسن فعلها ولا يقع تركها على ما هو المذهب في سائر اللطاف من غير أن يبنى على استحقاق من المبعوث على ما هو مقتضى مذهب اليه المعتزلة ولا على اجتماع أسباب وشروط كما هو مقتضى رأى الفلاسفة بل الله يختص برحمته من يشاء من عباده (قوله ولا يرد أن العمد الخ) وأيضا لا يرد ما قلوا من أن اتخذ الشرائع مشتملة على أفعال وهيئات لا يليق بالصانع اعتبارها والامر بها كما يشاهد في أعمال الحج والصلاة ونحوهما مما هو خارج من قانون العقل وعدم الورود ظاهر مما سبق من مبنى قواعدنا (قوله ثم اسند مجازا الخ) فان المظهر حقيقة هو الله تعالى (قوله فالتاء للنقل) أي من الوصفية الى الاسمية وقيل للبالغة (قوله واحترق بقوله مقرون الخ) واحترقه أيضا من أن يتخذ الكاذب مجزة من مضى من الانبياء حجة لنفسه ثم انه قد يقال يبقى داخل في التعريف اتخاذ الكاذب مجزة من يعاصره من الانبياء حجة لنفسه فلا بد لأخراجه من قيد آخر أعني ظهور ذلك الامر على يد المدعى وكونه من جهته وأيضا يبقى داخلا

عن الكرامات وبقيدهم المعارضة عن الضر (ووجه دلالتها) على صدق دعوى الرسالة (انها) عند التحقيق (بمنزلة صريح التصديق) لما جرت به العادة من أن الله تعالى يخلق عقبيها العلم الضروري بالصدق (كن بقول الدليل على أني رسول

فيه اذا قال مجزئ نطق هذا الجماد . فلا فنطق بأنه مفتر كذاب فلا بد لاجراجه . من قيد الموافقة للدعوى وقد يجاب عنهما بأن ذكر التصدي مشعر بكل القيدين اذ معناه طلب المعارضة فيما جعله المدعى شاهدا لدعواه وتجهيز العبر عن الاتيان بمثل احدا . لكن أقول لانسلم ان نطق الجماد في الصورة الثانية ليس مجزئ ولا نسلم أنه ليس موافقا لدعواه لم لا يجوز أن يكون قصده هو نطق الجماد مطلقا وقد حصل فيكون تصديقا له من أنه في دعواه الرسالة وموافقا لما ادعاه نعم لو قال مجزئ نطق الجماد بأنني صادق ونطق بأنه مفتر كذاب لم يكن موافقا له اذ ليس ذلك تصديقا له من أنه لكبه مناقشة في المثال فليتأمل ان قيل قيد المترون بالتدري يخرج الارهاصات المتقدمة على البعثة مع أن أكثرهم ملوك من المجزئات أجيب بان عاهاه وانما هو على سبيل التغليب والذخية والا فهي في الحقيقة تأسيسات لتأدية البعثة للمجزئات لكن في هذا القيد يخرج المجزئة التي قد تتأخر عن التصدي كما اذا قال مجزئ ما سيظهر مني في يوم كذا ثم ظهرت وأجيب بأن التأخر بزمان يسير يعد مثله في العرف مقاربة فلا اشكال وان كان بزمان طويل فالمجزة هو ذلك التناول المتأخر له احياء بالعيب غاية الامر أن العلم بالمجازة يترأى الى وقت وموع ذلك الامر وهذا عند من يشترط المقاربة وأما من لا يشترطها فيجعل المجزة بفساد ذلك الامر فالامر عند سهل لا ثم اعلم أن الله في تفسير المجزئ بحيث لا يرد عليه شيء مما ذكر أن يقال هي أمر يدل على تصديق المدعى في دعواه الرسالة فتأمل واحفظ فإنه من ودائعها البديعة (توكل ربتي . عدم المعارضة الخ) المراد بعدم المعارضة أن لا يظهر عند من ليس بهي وأما من بين خصم بالامر مراد ثم المراد من ظهور ذلك الامر الخارج هو أنه يكون في زمان التكليف لان ما يظهر في قرب الساعة وانتهاء التكليف لا يشهد بصدق الضروري المذكور زمان نفس الذات كذا قاله (توكل من ان الله تعالى جلت به ما لا علم الضروري بالصدق) هكذا روي مع

هذا الملك) اليكم (أن) بخالف هذا الملك عادة بأن (يقوم عن سريره ثلاثا) ويقعد (ففعله فانه) يكون تصديقه (و) (يحصل به العلم الضروري) بصدقه من غير انياب (ولا بدح فيه) أى في دلالة على الصدق وحصول الجزم (احتمال أن) لا يكون ذلك) الامر من الله تعالى بل مستند الى مدعى الرسالة (لخاصية فيه) في نفسه أو يده (أو لاطلاع منه على خاصية في بعض الاجسام) يتخذها ذريعة الى ذلك (أو) يكون مستند الى (وضع فلسفي) لا يطلع عليه غيره (أو يكون من ملك أو جن أو) يكون (ابتداء عادة) أراد الله اجراءها أو تكررها عادة لا تكون الا في دهور متطاولة (أو) يكون مما يعارض الا أنه كان (متروكة المعارضة) له - دم بلاؤه الى من يقدر على المعارضة (أو) بلغه لكنه تركه (للمانع) كالخوف والاشتغال بما هو أهم أو لا يكون ذلك منه تعالى لغرض لا انتفاء الغرض في أفعاله على ما هو المذهب (أو) يكون لغرض لكنه (للاغرض التصديق) أى لا لأن يصدق مدعى الرسالة (بل) لثبوت غرض آخر مثل أن يكون (اجابة للدعوة أو هجزة لني آخر الى غير ذلك) من الاحتمالات

نسخ هذا الشرح قديمة وجديدة لكن لى فيه بحث طويل وهو أنه لو سلم أن من عادة الله أن يخلق عقيب المجزة العلم الضروري بصدق مدعى الرسالة كان دلالة المجزة على صدق دعواها ضرورية بديهية فلم تنجح الى الاستدلال عليها بأنها بمنزلة تصديق الله لدعوى المدعى مع اتفاقهم على انها نظرية كما يصرح به قوله ووجه دلالتها الخ وأيضا لو كان العلم الحاصل بصدق المدعى ضروريا لكان حيث لا يتخلف عن العلم بالامر الخارق واللازم باطل كما وقع اكثير من أهل النفاق والكفر وأيضا لو كان ضروريا بديهيما لم يقع متناق التكميل واللازم أيضا باطل اتفاقا وأيضا لتعليل كون المجزة بمنزلة صريح التصديق من الله بقوله لما جرت به العادة من أن الله تعالى يخلق مما لا يخفى ما فيه فالتحقيق ان العلم بصدق مدعى الرسالة ليس بضروري بل هو نظري مكتسب من كون اظهار المجزة على يده تصديقا من الله له كان تقول صدق الله ذلك المدعى باظهار الخارق على يده وكل من صدق الله فيما ادعاه فهو صادق نعم العلم بأن اظهار الخارق

مثل أن يكون اضلالا للخلق على ما هو المذهب من أن الله تعالى يضل من يشاء (فإن الاحتمالات) والتجوزات (العقلية لاتناق العلم القطعية العادية) الضرورية فحين نقطع بحصول العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة من غير التفات الى ما ذكر من الاحتمالات لا بالنفي ولا بالاثبات (على أن الكلام فيما ثبت المعجز عن معارضته) وحصل الجزم بأنه خارق للعادة (مع فرط الاهتمام) من المختارين بها وكونهم أحق بها ان أمكنت لكثرة اشتغالهم بما يناسب ذلك ولهذا كانت معجزة كل نبي من جنس ما غلب على أهل زمانه وتفاخره به كالصوفي في زمن موسى عليه السلام والموسيقي في زمن داود عليه السلام والقصاص في زمن محمد صلى الله عليه وسلم لم فلا يحتمل أنه متروك المعارضة (وأنه) أي ذلك الامر (شيء لا مؤثر فيه الا الله) مثل احياء الموتى وانشقاق القمر وانقلاع الشجر وتسليم الحجر والمدر فلا يتوهم أنه خاصة فيه أو في بعض الاجسام أو غير ذلك من الاحتمالات على أن مجرد التمكين وترك الدفع من القادر المختار كاف في افادة المطالب وان ترتب الغايات على بعض أفعاله مما لا يخفاه فيه وان لم نجعلها أغراضه ونحن لا نقول انه فعل المعجزة امراض

على يده عنلة صريح التصديق من الله له ضروري لما حث عاد الله بأن يعلم عقيب ظهور ذلك الامر على يده العلم الضروري بأن الله صدقه في دعواه لكن أين هذا من ذلك فالظاهر أن ما ذكره مأخوذ من شرح المقاصد وهو معروفها والصحيح هو أن يقال بالتصديق من باب التصيل بدل قوله بالصدق وكذا فيما يأتي من قوله من نقطع بحصول العلم بالصدق بأن يقول بدله بالتصديق لأن المراد من العلوم 'إدانة' كما نلهم مما مر آنفا وبما يأتي من العلاوة هو العلم بأن المعجزة بحرية صريح التصديق من الله لا العلم بالصدق المدعى على ما لا يخفى على القطن الخائق ثم ما تقرر أن حصول العلم بالصدق حصول اكتسابي اختياري لا ضروري اضطراري مدعى ما شئت من حصوله من المظهر اما أن يكون بطريق العادة كما هو رأى الشيخ إمام ثم لا يكون لم يصدق المدعى كالمخوار كونه مدعوا عدم سابقا لما في العلم بغيره بالجمع

التصديق بل اتهمت على تصديق الله اياه وأنه صادق في دعواه (و) بذلك يحصل لنا التصديق به (ف) ان حصول التصديق (أى تصديقه تعالى اياه) لا يتوقف على كونه غرضاً له تعالى بل مجرد اظهار المجزة على يد مدعى النبوة يكفي في ذلك (و) لذلك (لا) يتوقف أيضاً على (كون الباعث) تعالى (صادقاً في اخباره) بأن هذا المدعى

بخلقه واما أن يكون بطريق الزوم العقلي كما هو رأى كثيرين ولزم أن لا يختصم عن النظر والادّعاء بطل كما سبق آنفاً فتدبره جداً (قوله وبذلك يحصل لنا التصديق به الخ) أى وبفعل المجزة يحصل لنا العلم الضروري بأن ذلك تصديق من الله لمدعى الرسالة من غير طرق الاحتمالات ثم العلم الاكتسابي بأنه صادق في دعواه (قوله ولذلك لا يتوقف أيضاً الخ) أى لان مجرد اظهار المجزة والتكبير وترك الدفع من القادر المختار كاف في حصول العلمين الضروري والاكتسابي لا يتوقف الخ ثم اعلم أن هذا اشارة الى دفع ما أورد من الدور الالزام من بيان وجه دلالة المجزة على صدق مدعى الرسالة وتفصيله ان ههنا ثلاث مقامات الاول تحرير وجه الدلالة وهو أن اظهار المجزة على يد مدعى يفيد أن الله صدقه أى نسبه الى الصدق في دعوى الرسالة وكل من كان كذلك فهو صادق فدعى الرسالة صادق والثاني بيان لزوم الدور وهو أن الكبرى انما تتم بعد استحالة الكذب على الله ولا سبيل اليه بدليل العقل لتوقفه على المقدماتين الأولى اثبتين المسموعتين فعلاً كما سيصرح به الشارح «مدخله» فانهصر ذلك في السماع من الخبر الصادق فلم توقف العلم بصدق ذلك الخبر على العلم بصدق الله تعالى وبالعكس وهذا دور والثالث بيان اندفاع هذا الدور وحاصله أن لا سلم أن تصديق الله تعالى لذلك المدعى من جنس الكلام لم لا يجوز أن يكون أمراً وراءه ولو سلم أنه من جنسه فلا نسلم أنه كلام اخبارى حتى يقتصر اثبات صدقه الى السمع لم لا يجوز أن يكون انشاء كأن يقول جعلته رسولا بطريق الانشاء كما يقال دعوات فلانا وكيلنا من غير قصد اخبار واعلام والانشاء لا يوصف بالصيق والكذب ولا يقتصر اثباته الى السمع فلا دور ان قيل قد تقرر صدقهم أنه بعبارة صريح الاخبار من انشاء الخ قلت كونه

صادق في دعواه فان اظهر المجهزة على يده اخبار بصدقه (ليدور بناء على انه) أى
كون الباعث تعالى صادقا (سمعى) لا يعلم بدون السمع من المخبر الصادق اذ لا سبيل
الى ذلك بدليل العقل لان غايته أن الكذب قبيح وهو على الله تعالى محال وثبوت
المقدمتين بغير دليل السمع في حيز المنع ومن ههنا يعلم أنه يصح التمسك بخبر النبي
صلى الله عليه وسلم في اثبات الكلام له تعالى

﴿فصل﴾ في نبوة نبينا (محمد صلى الله عليه وسلم رسول الله) أرسله بالهدى ودين
الحق (لانه) عليه الصلاة والسلام (ادعى الرسالة وأظهر المجهزة) وكل من كان كذلك
فهو نبى أما دعوى النبوة فبالنوازل والاتفاق حتى جرت مجرى الشمس في الوضوح
وأما اظهار المجهزة (فلا تفتأ) متخديا (بالقرآن الممجز بفصاحته بلغاء العرب)
العرباء (مع كثرتهم) كثرة حصص البلغاء (وشهرتهم بالعصبية) والحمية الجاهلية ولو
قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل النبالة مما تتوفر الدواهي الى نقله
والعلم بجميع ذلك قطعى فلا يدح فيه احتمال أنهم تركوا المعارضة مع القدرة
عليها مانع أو عارضوا ولم ينقل النبالة وقلة الالتفات (ولم يطعنوا فيه مع)
كمال (حذاقهم و) فرط (عداوتهم) للإسلام (بل نسبوه لكمال حسنه وبلاغته
الى السحر) كما هو دأب المنجب (فالمطاعن) القادحة في إعجازه (مدفوعة اجالا

بغيره لا يوجب أن يكون نفسه حتى يكون من جنس الكلام الاخبارى فتدبره واحفظه
(قوله فان اظهر المجهزة على يده اخبار الخ) هذا وجه المنقضى أعني التوقف المقضى الى
الدور المذكور لا وجهه النقي أعني عدم التوقف فان وجهه هو ما مر آنفا (قوله ومن
ههنا يعلم أنه يصح الخ) أى مما حرر مما حاصله أنه لا يلزم أن يكون تصديق التمسك
جنس الكلام فتدبر (قوله فلانه أتى متخديا الخ) اشارة الى أن الامر الخارج الذى
وقع ههنا مجهزة للنبي صلى الله عليه وسلم هو أنه تعالى خصه من بين معاصريه بالوحى
والكلام وحينئذ وقوع ذلك الكلام على أعلى درجة الفصاحة الذى عجز عنه
المنصحاء انما هو ليسم أنه كلام الله وليس كلام نفسه ادلو لم يكن فصيحاً على تلك

والتفصيل في) كتاب (المقاصد) فإن أردت معرفة التفاصيل فأرجع اليه
 (وتعجبهم) انما (كان من فصاحته) وحسن نظمه وبلاغته (لعدم تأني المعارضة
 مع سهولتها) في نفسها (فبطل القول) بان اعجازه (بالصرفه) كما ذهب اليه النظام وكثير
 من المعتزلة والشيعة بمعنى ان الله تعالى صرف همم المتحدين وسلب علومهم التي
 لا بد منها في الاثبات بمثل القرآن (على أن نقصان البلاغة أدخل في) الاعجاز
 (بالصرفه) فلو قصد الاعجاز بالصرفه لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو
 طبقتها لانه كلما كان أنزل في البلاغة وأدخل في الركاكة كان عدم تسير المعارضة
 أبلغ في خرق العادة (ولانه) عطف على قوله لانه أتى (أخبر عن المغيبات) الماضية
 والمستقبله فالماضية (كقصص موسى وعيسى) ويوسف و ابراهيم وفوق ولوط
 عليهم السلام وغيرهم على تفصيلها من غير سماع عن أحد (و) أما المستقبل فمما

الدرجة لاحتمل أنه كلام النبي صلى الله عليه وسلم فلم يثبت خرق العادة أفنى تكلم
 الله معه بالكلام ويحتمل أن تكون المجزأة هي نفس القرآن النازل عليه وحينئذ لزوم
 وقوعه على تلك الدرجة أظهر من أن يخفى فتدبره واحفظه (قوله مع سهولتها في نفسها الخ)
 واختصوا على سهولة المعارضة مع عدمها بانقطع بأن فهماء العرب كانوا قادرين
 على التكلم بمثل مفردات السور ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين
 وهكذا فيكونون قادرين على الاثبات بمثل سورة منه لكن الله صرف همهم عن ذلك
 وأجيب بأن حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء كما هنا ولكن كل من أحاد العرب
 قادر على الاثبات بمثل قصائد فصحاءهم كمرثي القيس وأضرابه واللازم باطل وبهذا
 يجاب من شبهة من نفي قطعية الاجماع والخبر المتواتر (قوله وسلب علومهم التي الخ)
 بمعنى أن لا يجعلها حاصلة لهم وان كانت حاصلة أزالها عنهم وبالجملة فالتحقيق ان اعجاز
 القرآن انما هو لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والبلاغة والخلوة من حيث اللفظ
 والمعنى والتركيب والترتيب بحيث باق ما هو خارج عن طوق البشر بمعنى أن التكلم
 بمثله وترتيبه ابتداء واختراعاً لم يقع متعلقاً لقدرة البشر ولا يقع أبداً مع ان التكلم

ما هو في القرآن (كقوله تعالى وعدكم الله مغنم كثيرة تأخذونها) وقوله تعالى (الم غلبت الروم) الى قوله لا يخلف الله وعده وقوله تعالى (سيهزم الجمع) ويولون الدبر (لتدخلن المسجد الحرام ليطهره على الدين كله) وقوله (لا يأتون بعثله) الى غير ذلك ومنها ما ليس فيه كقوله عليه الصلاة والسلام الخلافة بعدى ثلاثون سنة وكأخباره بهلاك كسرى وقيصرو زوال ملكهما وانفاق كنوزهما في سبيل الله تعالى الى غير ذلك (ولانه ظهرت منه) عليه الصلاة والسلام (أمور خارجة عن العادة) هي تنقسم الى أمور ثابتة في ذاته وأمر خارجة عنه فالاول (كولادته محتونا مسرورا) واضعا احدى يديه على عينيه والاخرى على سواتيه (مع خاتم النبوة) بين كتفيه وطول قامته عند الطويل ووسطاه عند الوسيط (وكونه مبصر من خلفه كما كان مبصر من قدومه) الثاني (ككونه غاية في صفات الكمال) من الصدق

بمطلق الكلام والفصيح منه بمكمل واقع بل العلم وحوه فصاحته وطرق محسنااته حاصل فعدم معارضته اما هو لوقوعه في تلك الطبقة التي خرجت من طائفتها فظهر أن خرق العادة في وقوع أمر من الامور قد يكون من جهة أنه لا يكون متافقا لقدرتنا بحسب العادة كغلق الاجسام واحياء الاموات وقد يكون من جهة بلوغه الطبقة التي خرجت من طوقها وان كان نوعه مما يتعلق به قدرنا فوق وقوع كل من الامرين اذا كان مقروبا بدعوى النبوة سواء كان ظهوره من نفس الشخص أو من الله في حقه كان بهرة اذا لم يعارضه والاسم الثاني كالقرآن أجمع وأدخل في الاخر كما لا يخفى فاحفظه فانه ينسدم به شبهات في هذا المقام وبه يستقيم بيان الاخر في التلذذ (قوله الى غير ذلك) كبيان أحوال أهل البدره لاهواء الذين دهرؤا في مهدد من تدريم الى الرق المختلفة التي ليس بعضهم بعضا وذكرهم بقوله تعالى ان الذين مروا بهم كانوا شيعة الآية وقوله تعال ولا تكذبوا من المشركين من الذين وقروا دينهم وكانوا شيعة كل حزب بما لديهم فرحون وقوله أوليسكم شيعة ويذو نصكم بأس حص (قوله) واشئى ككونه غاية في صفات اح كتب عليه وتكرير الكاف لادالة سبل كونه وعاء

والامانة والشجاعة والقصاحة والسماحة والزهد والتواضع لاهل المسكنة
والشفقة على الامة والمصارعة على متاعب الرسالة والمواظبة على مكارم الاخلاق
وبلوغ النهاية في العلوم والمعارف الالهية (و) كونه (مستجاب الدعوة) كما دعا لابن
عباس رضي الله عنه - ما اللهم فقهه في الدين فصار امام المفسرين ودعا على عتبة
ابن ابي لهب اللهم سلط عليه كاب من كلابك فافترسه الاسد (و) الثالث (كنزور
الاذنان) لبسلة ولادته (وسقوط شرف قصور الاكامرة واطلال الصحاب
عليه وانشقاق القمر وانفلاق الشجر وتسليم الحجر) ونوع الماء من بين أصابعه
الى أن رويت الجلود ودايم وشبع الخلق الكثيرين طعام يسير (وحنين الجذع)
في مسجد المدينة حين انتقل منه الى المنبر (وشكاية الناقة) من صاحبها
(وشهادة) الشاة (المشوية) يوم خيبر بانها مسمومة (وتسبيح الحصى وغير
ذلك) مما لا يعد ولا يحصى (ومن الشواهد نصوص) الكتب للانبيا المتقدمين
عليهم السلام المنقولة الى العرب من (التوراة والانجيل والزبور) كما فصل فيما
عدلفك (ومن الاقناعات لاهل الانصاف ما اجتمع فيه من) الاخلاق الحميدة
والاوصاف الشريفة و(الكالات) العلمية والعلمية والمهاسن الراجعة الى
النفس والبدن والسب فان العقل السليم يحزم بان ذلك لا يجتمع الا لنبى (وما
اشتملت عليه شريعته في كل باب) مما يعلم المنصف الناظر فيه أنه ليس الا وضعا لهما
ووحيا سماويا والمعوث به ليس الانبيا (و) منها (ظهورها) أى شريعته (على
سائر الاديان) وانتشارها في الافاق والاقطار (مع قلة الاعوان وكثرة الاعداء)
عدد اوشددتهم شوكة وفرطهم حجة وعصية وبذلهم غاية الوسع في اطفاء أنوار
شريعته فهل يكون ذلك إلا بعون الهى وتأيد سماوى (وغاية متشبه المنكرين)
لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم (الطعن في النسخ مطلقا) بأنه لو لم يكن الحكم النافع

آخر كتكرير في القسم الثالث (قوله وغاية متشبه المنكرين الخ) هلت اليهود لو كان
محمد صلى الله عليه وسلم نبيا لره نسخ شريعة موسى مخصوصه لما يأتى أيضا أقول

لمصلحة فعبث وان كان لمصلحة لم يعلمها عند شرعية الحكم المسوخ بفهل اول مصلحة
علمها او اهلها أو لانهم رأى رعابته انقضاءه وبأن الحكم امام وقت فانتهاؤه لا يكون نسخا
واما ما يؤيد نفسه تناقض وامامه رسل لا توقيت ولا تأيد فيه فاما أن يعلم الله استمراره
أبدا فلا يرتفع لزوم الجهل أو الى غاية فانتهاؤه لا يكون نسخا والجواب عن الاول
انه لمصلحة تجددت فان المصالح تختلف باختلاف الازمان والاحوال وعن الثاني
بأنه مرسى ولكنه موقت في علمه تعالى والرفع والنسخ في الظاهر (وقد بين ذلك في
موضعه) المعدل له نحو ما أشرنا اليه (و) خصوصا (لدين موسى) عليه السلام (تمسكا
ب) ما تواتر منه عليه السلام بزعمهم مثل (تمسكوا بالسبب أبدا وهذه شريعة مؤبدة
مادامت السموات والارض والجواب أن هذا افتراء) عليه عليه السلام ودعوى
تواتره مكابرة (أو) على تقدير وقوعه منه (عبارة عن طول الزمان) فله كثيرا ما يعبر
بالتأيد والدوام عن طول الزمان (ثم النص) والاجماع (يدل على انه) صلى الله
عليه وسلم (مبعوث الى الناس كافة) قال الله تعالى وما أرسالك الا كافة للناس
بل الى الثقلين قال الله تعالى قل أوصى الى أئمة استمعوا من الجن الآية وزعم بعض
اليهود والنصارى أنه مبعوث الى العرب خاصة زعموا منهم أن الاحتياج الى النبي انما
كان للعرب خاصة دون أهل الكتاب ورد بان احتياج اليهود والنصارى أكثر

وحجج الملامه طهر انك رد أن الفاتين مطالب بالتحقيق لهم في مؤيديهم
أو موقوف من عداء ضرورة وقوع النسخ في الجملة حيث أنه معوا استمرار ارساء النبي
المتأخر للنسخ شريعة المتقدم لطاب الملامه السابقة منهم (وهو) وتأثير لا يكون
سحرا (الاولى أن يقول بانه مبعوث لا يكون الخ كذا في شرح التفسير) ولا فيما
يأتى بعده منهم (وهو) وإما مؤيد نفسه تناقض (ذلك من مذهب النسخ صم
مثلا يكون حيث أنه مع سحبه مائة أنه واجب سلك أبدا وليس يجب - إن وهذا
تناقض وود يقال انما ييم التناقص لو كان استند رجوعا الى كذا انى هو الوجد
مثلا وأما اذا كان راجعا الى الوجد كقولنا صوبه اهد أو صوم اهد واجب فيه ليس

لاختلال دينهم بالتحريف وأنواع الضلالات مع ادعائهم انه من عند الله (وانه لا يبعث (نبي بعده) ولكن رسول الله وخاتم النبيين (و) اذا ثبت أنه خاتم الانبياء ثبت أنه (لا تنسخ شريعته) بل شريعته ناسخة لجميع الاديان (و) أجمع المسامون على (أنه أفضل الانبياء) كيف لا (وأتمه خير الامم) قال الله تعالى كتم خير أمة الاية وتفضيل الامة من حيث انها أمة تفضل للرسول الذي هم أتمه (واختلفوا في الافضل بعده ف قيل آدم) عليه السلام لكونه أبا البشر (وقيل ابراهيم) عليه السلام لزيادة توكله واطمئنانه (وقيل موسى) عليه السلام لكونه كليم الله (وقيل عيسى) عليه السلام لكونه روح الله تعالى وقيل نوح عليه السلام لطول عبادته ومجاهدته (ودل الكتاب على معراج) صلى الله عليه وسلم (الى المسجد الاقصى واجامع القرن الثاني على أنه في اليقظة وبالجملة) ولو كان دعوى البى

لواحب حينا آخر فلا تناقص سواء كان الواحد مؤثما أو أئدا وأوجب بأن الكلام في الحكم فليتأمل (قوله وانه لا يبعث نبي بعده) اشارة الى دفع ما يقبل ان عيسى حتى بعد نبيا عليهما السلام حيث رفع الى السماء ويرل الى الدنيا فلا يكون صلى الله عليه وسلم حائما وحاصل الدمع أن معنى كونه حاء النبيين هو أنه لا يبعث بعده نبي آخر بشريعة أخرى من عيسى عليه السلام انما يرل الى شريعة نبيا ولا يسعه الا اتمامه (قوله وعصيل الامة من حيث انها الخ) اشارة الى دفع ما يتوهم أن الاسلام ان حيرة الامة تدل على حيرة بيهم حوار أن تكون راحة الى بعضهم وحاصل الدمع أن اصابة الخير الى الامة طاهرة في الحيرة من حيث كونهم أمة له صلى الله عليه وسلم فقتل على حيرته صلى الله عليه وسلم خبيثا بقوله صلى الله عليه وسلم لا تنسأوني على نوس من مق وثمود لعله نواضع منه كما هو عادته صلى الله عليه وسلم (قوله لراة توكله واطمئنانه) أقول هذا تعليل لا يلائم قوله في الاية واسكر اطمئن فابي تسدر جدا (قوله لكونه روح الله) وكنهه ألقاها الى مرهم مع أنه حتى في السماء لكن يا ميا أن يعلم ان كون نبيا صلى الله عليه وسلم ميتا في الارض أهم للامة من كونه حيا في السماء حيث

على الله عليه وسلم في المنام أو بالروح لما أنكره الكفرة غاية الإنكار ولم يرد بعض
من أسلم ترد أمه في صدق النبي صلى الله عليه وسلم (ودل الخبر المستفيض على
أنه إلى السماء) والمنكر مبتدع (وخبر الواحد إلى الجنة أو العرش أو طرف العالم)
على اختلاف الروايات

❦ فصل من شرائط النبوة الذكورة وكمال العقل (وقوة الرأي) ولو
في الصبي كعيسى عليه السلام (والسلامة عن) كل (ما تنفر عنه الطبائع السالبة)
كالعيوب المنفرة من البرص والجذام ونحو ذلك (أو) ما يخل بالمرأة) كالاكل على
الطريق (أو) ما يخل (بمحكمة البعثة) من أدهاء الشرائع وقبول الامة (ثم المختار أن
الانبياء معصومون عما ينافي مقتضى المعجزة ~~كالكذب~~ في التبليغ) فان المعجزة
تقتضي الصدق في دعوى النبوة وما يتعلق بهما من التبليغ فلو جاز التقول والافتراء
في ذلك = قلا لأدى إلى إبطال دلالة المعجزة (وعن الكفر) قبل البعثة وبعدها
وجوز الشيعة لهم إظهار الكفر بقبول واحترازا عن الفناء النفس في التهلكة وردبان
أولى الاوقات بالنقبة ابتداء الدعوة (و) عن (نعمد الكاثر) بعد البعثة (سمعا عندنا)
لان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ دلالة المعجزة عليه (وعقلا
عند المعتزلة) بناء على أصلهم في مسئلة الفحسين والتقيين ووجوب رعاية الصلاح
(وعن الصغار المنفرة) كسرفة لقمة (و) عن (نعمد غير المنفرة وعن سمو
الكبيرة أيضا) وذلك (لثلاثين ما هو منتف قطعاً بحكمة اتباعهم) فانها منتفية
قطعا لان اتباعهم واجب بالاجماع وبقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
ولو اوعصهم عما ذكرتم ثبوتها (و) كذا (ردشهادتهم) فلهذا أيضا منتف للقطع بان

صارت لروضة المقدسة مهبط المراتك ومصعد الدنويات وموطئ الاجتمع إلى اعاب
ان غير ذلك من أنواع الخيرات وبالجملة ما أشرفت الارض بتوحيدها - وشواه
أشراق الشمس في كبد السماء مصباح حصر سماح الكمال في ا - منراء
ولعمري ما قبل هذا يعني - عند مدح ورو - ثابو كمد - قوله فلو - امراء - شار إلى

من ترد شهادته في القليل من متاع الدنيا لا يستحق القبول في أمر الدين القائم الى يوم الدين ولولا عصمتهم عما ذكر لم أن ترد (و) كذا (وجوب زجرهم) ومنعهم عن ارتكاب ذلك لعموم أدلة الأمر بالعروف والنهي عن المنكر لكنه منتف لاستزامه ايذاءهم الهرم بالإجماع وقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله الآية (واستحقاقهم العذاب والقتل) لدخولهم تحت قوله تعالى ومن يعص الله الآية (وعدم نيلهم عهد النبوة) لقوله تعالى لا ينال عهدى الطالبين (ونحو ذلك) من لزوم كونهم حزب الشيطان وغير ذلك (و) احتج المخالف بـ (ما نقل من ذنبهم وتوبتهم) واستغفارهم وأجيب عنه أما جالا (فما صرح منه) وهو ما نقل متوازا وأوص في كتاب الله (ف) معمول (على السهو) والتسيان (أو ترك الأولى أو) كونه (قبل البعثة) وأما تفصيلا فذكر في التفسير والكتب المصنفة في ذال الباب (والأولى أن لا يحصر عددهم) عليهم السلام (وان ورد في الحديث أن عدد الانبياء مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا وعدد الرسل ثلثمائة وثلاثة عشر) وذلك لان خبر الواحد لا يفيد الا الظن ولا يعتبر الا في العمليات دون الاعتقادات و (أخذ امن) ظاهر (قوله تعالى منه) من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص والجمهور من المسلمين (على عصمة الملائكة) عليهم السلام (لقوله تعالى وهم لا يستكبرون بخافون ربهم من فوقهم ويعلنون ما يؤمرون) وقوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون وقوله تعالى (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) ولا خفاء في أن مثل هذه العمومات يفيد الظن وان لم يفد اليقين وما يقال من انه لا عبرة بالظن في باب الاعتقاد فان أريد أنه لا يحصل منه الاعتقاد الجازم والحكم القطعي فلا نزاع فيه وان أريد أنه لا يحصل منه الظن فظاهر البطلان (واحتج المخالف

أن عصمتهم مما يتناقى مقتضى المجيزة عقلي تقتصر (قوله والأولى أن لا يحصر عددهم) أي لا يميز ما نحصرهم في عدد معين كما يفيد الحديث فاهم (قوله ولا يعتبر الا في العمليات الخ) والحاصل أن الدليل الظني انما يفيد الظن وهو ليس معتبرا الا فيما

بقصة ابليس مع كونه من الملائكة عليهم السلام بدليل تناول أمر الملائكة بالسجود في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة الآية آياه ولذا عوتب بقوله تعالى ما منعك أن تسجد إذ أمرتك وبديس صحة استثنائه في قوله تعالى فسجدوا إلا ابليس (وبغيتهم في حق آدم) عليه السلام (واستبعادهم جعله خليفة) بقولهم في جواب اني جاءك في الارض خليفة أن تجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك (ورد) الاول (بان ابليس) كان (من الجن) ففسق عن أمر ربه (وعذبه من الملائكة تغليب) لا يقال كان بمعنى صار أو بمعنى كان من طائفة من الملائكة مسماة بالجن شأنهم الاستكبار لانه خلاف الظاهر (و) الثاني (بان) الاغتياب انما يكون لغرض اظهار نقص الغير (وذلك انما يتصور لمن لا يعلم والله سبحانه عالم بجميع الاشياء فلا غيبة هناك) (بل قصدهم) عليهم السلام (التعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف من) يتصف بما (لا يليق مع وجود) الاولى (و) (الابن) وانما علموا ذلك باعلام من الله تعالى أو مشاعده من اللوح المحفوظ (وأما) تعذيب هاروت وماروت (ملكين ببابل) (فعبانية) كما يعاتب الانبياء على السهو والزلة (ولم يكن منهم عمل بالسحر ولا اعتقاد لتأثيره بل) انما كان (تعليم) منهما (مع تنبيه) على ان العمل به كفر وذلك ابتلاء من الله للناس في تعلمه وعمله به فكافر ومن تجنبه أو تعلمه ليتوفاه ولا يغتر به فهو مؤمن (ثم جهوا أصحابنا والشيعه على أن الانبياء عليهم السلام) (أفضل من الملائكة) خلافاً للتمزلة وأبي عبد الله الحلي والقاضي أبي بكر منا

يكون المتصور حصول الظن به دون ما يكون المتصور فيه الجزء كما أشركا اليه تعالى
تقرر اندفع ما يترجم من مناقاة هذا لما يأتي قريباً من أن اعتبار الظن بعصمة الملائكة
حاصل من الأدلة الظنية مع أنه معدود من العقائد بها وذلك لأن المراد من كونه جمهور
على عصمة الملائكة هو أن عصمتهم مطلوبة لهم لا ممتنعة كما يصرح به قوله تعالى

فمندهم الملائكة أفضل وعليه الفلاسفة (وبالغ بعضهم) من أصحابنا
 (حتى فضلوا خواص البشر) من الانبياء (على خواص الملائكة وعوامهم)
 من المؤمنين (على عوامهم أمة فلا فلان) لبشر عوائق عن العبادات
 العملية والعملية من الشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة لا وقته وليس من ذلك
 للملائكة شيء ولا شك أن (اكتساب الكمال والمواظبة على الطاعات مع الشواغل)
 والعوائق (أدخل في استحقاق الثواب) لكونه أشق ولا معنى للأفضلية سوى زيادة
 استحقاق الثواب والكرامة (وأما سمعنا لقوله تعالى إن الله اصطفى آدم ونوحا
 وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين) وقد خص من آل إبراهيم وآل عمران غير
 الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفين على العالمين (ومن
 جعلهم الملائكة) اذ لا تخصيص للملائكة من العالمين (ولانه تعالى أمرهم بالسجود
 لآدم) قال الله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم وأمر الآدمي بالسجود للأفضل
 هو السابق للفهم لان السجود أعظم أنواع الخدمة وإخدام الأفضل للفضل مما
 لا يقبله العقول فلا يقبله الحكيم وإذا كان آدم أفضل منهم كان غيره من الانبياء
 كذلك واستكبار إبليس والتعجيل بأنه خير من آدم يدل على أن أمرهم بالسجود إنما
 كان (تعظيما وتكرمة) لآدم (و) لانه تعالى (أمر آدم بتعليمهم الاسماء) فعلمهم
 والمعلم أفضل من المنعم وسوق الآية بناذرى على أن الأمر ليس الا (فصدا الى اظهار)
 ما خفي من (الفضل) لآدم ودفع ما يتوهمون فيه من النقصان ولذا قال تعالى ألم
 أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض (واحجج المخالف بانها) كما هو مقتضى أصول
 الفلاسفة (متصفة بالكمالات العملية والعملية بالفعل) من غير شوائب النقص
 والجهل والخروج من القوة الى الفعل على التدرج (قوية على الافعال الجببية)

وان لم يقدر اليقين الى آخر السؤال والجواب فافهمه واحفظه (قوله فمندهم الملائكة
 أفضل الخ) والشيخ ابن العربي قدوة المارقين قدس سره ذكر ما حاصله أن الطائفة من

كاحداث السحب والزلازل وأمثال ذلك (مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى أنواع
 الخيرة منزهة عن) ظلمة المادة وعن الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ (الشرو
 والقبائح علومهم وأعمالهم أديم) لطول زمانهم (وأقوم) لسلا متاعن مخالفة
 المعاصي المنقصة للثواب (وأسلم) لانهم يشاهدون اللوح المحفوظ المنتقش
 بالكائنات والاسرار ولا كذلك البشر (وبقوله تعالى قل لا أقول لكم عندي خزائن
 الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم اني ملك) فان هذا الكلام انما يحسن اذا كان
 الملك أفضل والجواب انه انما قال ذلك حين استجابه قريش العذاب الذي أوعدوا به
 كقوله تعالى والذين كذبوا بآياتنا عسى لهم العذاب بما كانوا يشقون والمعنى اني لست
 بملك حتى يكون لي القدرة والقوة على انزال العذاب باذن الله تعالى كما يحكى أن
 جبرائيل قلب بأحد جناحيه بلاد قوم لوط فأين حديث الفضيلة التي هي أكثرية
 الثواب (وبقوله تعالى علمه شديد القوى) يعنى جبرائيل عليه السلام (والعلم
 أفضل) من المتعلم والجواب أن ذلك بطريق التبليغ دون التعليم (وقوله تعالى لن
 يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون) أى لا يترفع عيسى عن
 عبوديته ولا من هو أرفع منه كقولك لا يستنكف عن هذا الامر الوزير ولا السلطان
 والجواب أن الكلام سيق لرد مقالة النصارى وادعائهم في المسيح مع النبوة الالهية
 والترفع عن العبادة لكونه روح الله ولابد لأب والمعنى لا يترفع عيسى عن عبوديته
 ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لأب لهم ولا أم (قلنا) الوجه
 (الاول) على تقدير تسليم مقدما انه لا يجمع كون أعمال الانبياء وعلومهم أفضل
 وأكثروا باعلى أنه (معارض بما مر) من أرجح العقل لأفضلية الانبياء (وتأويل
 البواق) من الوجوه السبعية (في كتب التفسير) كانه تلامه (وأما) الطراد (تقديم

الملائكة وسموهم بالا على أفضل من البشر حتى الانبياء رد - لا - له سات التي
 صلى الله عليه وسلم في مراقبة - حتى - هذا - لم -

ذكرهم) على ذكر الانبياء والرسل (فيجوز أن يكون لتفديهم في الوجود أو في قوة الايمان بهم) لكونهم أخفى لا لشرف (ومن خوارق العادات كرامات الاولياء) والولي هو العارف بالله المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في لذات وكرامته ظهوراً من قبله خارق للعادة غير مقارن بدعوى النبوة (وتنفارق المجرة بالخلاص عن دعوى النبوة فلا توجب التباس النبي بغيره ولا انسداد باب اثبات النبوة) اذ لا تنفي دلالة المجرة على النبوة ومشاركتهم للانبياء في ظهور الخارق لا يخل بعظم قدرهم ووقعهم في النفوس (بل تفيـد زيادة جلالة قدر الانبياء) وزيادة الرغبة في اتباعهم (حيث نالت أمتهم) وأتباعهم تلك المرتبة ببركة الاقتداء بهم والاستقامة على طريقهم (وتنفارق الكرامة (السحر) أيضاً) بأنهم لا يجري فيها التعليم والتعلم ولا يتأني فيها المعارضة ولا تجماع النفس الشريرة بخلاف السحر في ذلك كله (ولا يكون) السحر (الا بآشرة أعمال مخصوصة) بخلاف الكرامة (وكلاهما واقع) أما الكرامة (فلقصة مريم) قال تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها زكراً قال يا مريم اني لك هذا قالت هو من عند الله (و) قصة (آصف) من أتياه بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف (وغيرهما مما روى عن كثير من الصالحاء) أما السحر (ف) لقوله تعالى يعلمون الناس السحر) وقوله فيتعلمون منها ما يشرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من أحد الا باذن الله (وما ثبت أنه سحر النبي) صلى الله عليه وسلم (وعائشة) رضي الله عنها (وابن عمر) رضي الله عنهما (ولا دلالة لقوله تعالى) في قصة موسى عليه السلام (يخيل اليه من سحرهم) أنها تسمى (على أنه لاحقيقة) وانما هو تخييل وغويه وذلك لجواز أن يكون سحرهم هو واقع هذا التخييل وقد تحقق ولو سلم

حديثي القديسي ما ذكرني العهد في الا ذكرته في ملاخير منه قلت نعم فقال صلى الله عليه وسلم وقد ذكر الله كثيراً في عضرى يلزم رحو ملاخير من ملثنا لبذكرة

فكون أثره في تلك الصورة هو التخييل لا يدل على انه لاحقة حقيقة له أصلاً (و) أما (الاصابة بالعين) وهو أن يكون لبعض النفوس خاصية أنها اذا استحضرت شيئاً لحقته الآفة فثبوتها (قد جرت مجرى المشاهدات) التي لا تقتصر الى حجة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم العين حق (و) ذهب كثير من المفسرين الى أنه (فيها) نزلت آية وان يكاد الذين كفروا (الآية) (و) للقائلين بالسحر والعين (في جواز الاستعانة بالرقى) (و) جواز تعليق (التمائم خلاف) ولكل من الطرفين كما قال في شرح المقاصد أخباراً وآثاراً والارجح هو الجواز والمسئلة بالفقهيات أشبه (والولى) لا يبلغ درجة النبي لان النبوة لا تكون بدون الولاية فهو ولى مع أمر زائد (ولا تنقطع عنه التكليف) وما نقل عن أهل الاباحة أن الولى اذا بلغ الغاية في المحبة وصفاء القلب وكمال الاخلاص سقط عنه الامر والنهى ولم يضرم حيثما الذنب ولا يدخل النار بارتكاب الكبيرة فاسد باجماع المسلمين (ولا تكون الولاية أفضل من النبوة) وليس من الادب اطلاق القول به لان علامة غاية الكمال نيل مرتبة النبوة (وأما ولاية النبي فقل أفضل لما فيها من معنى القرب والاختصاص) كما هو شأن خواص الملك والمقرين منه والنبي في غاية الكمال وفي النبوة معنى الانباء والتبليغ كما هو شأن من أرسله الملك الى الرعايا التبليغ الاحكام (وقيل بل نبوته أفضل لما فيها من الوساطة بين الحق والخلق والقيام بمصالح) انطلق في (الدارين مع شرف مشاهدة الملك)

﴿ فصل ﴾ في المعاد العود توجه الشئ الى ما كان عليه والمراد هنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء أو رجوع أجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق وإلى الحياة

انه تعالى في ذلك المثل اقتدبه قلبه وجه ملجئ دقيق (قوله قل النبي صلى الله عليه وسلم العين حق) وقال أيضاً ان العين تدخل الرجل القبر والجمل القدر (قوله كما هو شأن خواص الملك) بكسر الهمزة أى السلطان (قوله مشاهدة الملك) مع اللزوم أى جبرئيل

بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة وأما المعاد الروحاني الذي يراه
الفلاسفة فنعناه رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد ولما كان المعاد
الجسماني على بعض الاقوال متوقفا على اعادة المعدوم حاول بيان جوازها فقال
(يجوز اعادة المعدوم لان) المعاد مثل المبداء بل عينه لان الكلام في اعادة المعدوم
بعينه و(الامكان الذاتي لا يزول بحسب الاوقات) اذ لا أثر للاوقات فيما هو بالذات
(على أن) المعدوم الممكن قابل للوجود و(الوجود الاول ربما أفاد المادة) القابلة
(للباقية زيادة استعداد لقبول الوجود في ذلك الوقت) أي وقت الاعادة لا كسماها
ملككة الاتصاف به أولا قصار قابليته ثانيا اقرب واعادته على الفاعل أهون
ويشبه أن يكون هذا هو المراد بقوله تعالى وهو أهون عليه ولكنه قال في شرح

(قوله من التجرد) أي تجردها من أبدانها والافس مجردة في ذاتها مطلقا عند
الفلاسفة (قوله على بعض الاقوال) وهو القول بأن الرجوع الى الوجود بعد
الفناء كما في شرح المقاصد لكن أقول لا قول في المعاد الجسماني الا ويؤول بالأخرى
الى ذلك ضرورة أن الصورة التركيبية في المركبات الحقيقية من الامور الموجودة
المتفككة كما صرح به المصنف في موضع آخر قدبر (قوله لان المعاد مثل المبداء)
أي في الامكان الذاتي (قوله لان الكلام في اعادة المعدوم الخ) تعليل للعينية يعني أن
المعاد هو نفس المبدأ لان كلامنا في اعادة المعدوم لاني استثنائه حتى يلزم التناهي فكلاهما
حبارتان عن المدموم الذي انصف به الموجود مرتين فانيته أنه مبدأ باعتبار المرة الثانية
فافهم (قوله اذ لا أثر للاوقات الخ) فعيثد لا يرد ما يقال ان العود وهو الوجود ثانيا
أخص من مطابق الوجود ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص قدبر (قوله ويشبه
أن يكون هذا هو المراد بقوله تعالى وهو أهون الخ) قال في شرح المقاصد ما حاصله
ان المعدوم الممكن قابل للوجود ضرورة استحالة الانتقال بالوجود الاول ان لم يفسده
زيادة الاستعداد فعلوم بالضرورة أنه لم ينقصه عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود
وان أفاده زيادة الاستعداد على ما هو شأن سائر القوابل فقد صار قابليته للوجود اقرب

المقاصد الاقرب أن تحمل الاعادة التي جعلت أهون على اعادة الاجزاء وما بقيت
من المواد الى ما كان عليه من الصور والتأليفات على ما يشير اليه قوله تعالى قل
يحيى الذى أنشأها أول مرة لا على اعادة المعدوم

واعاده أهون ويشبه أن يكون هذا هو المراد من قوله تعالى وهو أهون عليه لكن
الاقرب أن تحمل اعادة الاهون على اعادة الاجزاء وما بقيت من المواد الى ما كان عليه
من الصور الخ اه اذا سمعت هذا مراد الماتن من قوله على ان الوجود الاول رجا
أفاد المادة الباقية الخ اما الحمل هذا الاقرب المذكور بعد هذا الاستدراك على
ما ينادى عليه التعبير بالمادة الباقية كما في السمع التي في تطرنا اضطرب تحرير الشارح
« مدخله » غاية الاضطراب اذ حيث لا يكون لادراج لفظ المعدوم الممكن عند
قوله على أن المعدوم الممكن قابل الخ وجهه فاه اما يلائم الحمل السابق على الاستدراك
كما هو ظاهر وأيضا لا يكون الاستدراك الذى ذكره بقوله لكنه قال في شرح المقاصد
الخ معنى أصلا وإما الحمل على ماسبق الاستدراك سلم كلام الشارح من الاضطراب لكن
يلزم القول بأن لفظ الباقية في المتن سهو من السحاح والا فكيف تعال الاقربيه بما
يأتى من أنه لم يبق هناك قابل ولا استعداد بل مع هذا لا يلائم لفظ المادة فتدبر وبأجمله
الحامل للشارح « مدخله » (٣) كلام المتر على الحمل السابق على الاستدراك هو
لفظ الوجود في قوله زيادة استعداد لقبول الوجود الخ مع أن الامر فيه سهل اذ يمكن أن
يفسر بوجود الصور والتأليفات لوجود المواد والاجزاء فليتأمل ثم ان قيل ما معنى
الاعادة أهون على الله تعالى وقدرته لا تتفاوت والمقدورات متساوية بالنظر اليها أجب
بأن الاهونية تكون نارة من جهة الفاعل بزيادة شرائط الفاعلية ونارة من جهة المتأثر
بزيادة استعدادات القبول وهذا هو المراد هما وأقول ومن ههنا ظهر وجه ما سبق من
أقربيه الحمل على اعادة الاجزاء والمواد الباقية كما يشير اليه التعليق الاثنى للاقربيه
فتدبر (قوله على ما يشير اليه قوله تعالى قل يحيى الذى أنشأها أول مرة لا على اعادة المعدوم
هو أن مدعى منكرى المعاد رأى خطأ ما رجمه فقال من يحيى العظام وهى رجم استعدادا

لانه لم يبق هناك القابل والمستعد فضلا عن الاستعداد القائم به (واحتج المخالف بان المدوم لا اشارة اليه) ان لم يبق له ثبوت (فلاحكم عليه) بصحة العود لاقتضائه ثبوت المحكوم عليه

له فأوحى الله الى نبيه قل يحياها الخ أى قل فى جوابه والرد على استبعاده بأنه يحياها الذى أحيائها أول مرة فإذا قدر على أحيائها الاول الذى لم يكن عنده مواد وأجزاء موجودة حيث أوجد الأجزاء من عدم فكساها ثوب الحياة فكيف لا يقدر على أحيائها الثانى الذى عنده مواد وأجزاء موجودة وإن كانت رقيقة متفتنة بل هذا أهون عليه من جهة وجود القابل واستعداده وعلى هذا يكون انشاء العظام بمعنى أحيائها على ما يفهمه قوله تعالى فخلقنا المضغة عظاما الى قوله ثم أنشأناه خلقا آخر إذ المراد من أنشأته الخلق الآخر هنا هو أنه كساها ثوب الحياة كما هو ظاهر ويجوز أن يكون الانشاء بمعنى الإيجاد والمعنى قل يحياها الذى أوجدتها أول مرة أحيائها الثانى إذا قدر على إيجادها للحياة الاولى من غير سابقة مادة موجودة فكيف لا يقدر على أحيائها الثانى مع سوابق المواد الباقية ولو متفتنة بل هو أهون بعين ما ذكر إذا عرفت هذا مرفوع أن المراد من أول مرة على التقديرين هو أول مرة الحياة كما يصرح به تقابله بقوله يحياها الدال على ثانى مرة الحياة لأول مرة الإيجاد والالقال بدل يحياها بنشئها أو يكون الكلام حينئذ واردا فى الرد على استبعاد إعادة المدوم فلا يكون مطابقا للأوائل ليلزم أن يكون المراد من الاهوية الاهوية من جهة الفاصل وقد مر بطلانها آنفا وعرفت أيضا ان الضمير على التقديرين عائد الى العظام إذ لا مرجع له ظاهر سواها فان قيل لم لا يجوز أن يكون عائدا الى الحياة التى بدل عليها قوله يحياها ويكون المعنى قل يحياها الذى أنشأ الحياة أول مرة ويساق فى الاهوية على ما سبقه آنفا قلت هو محتمل لكنه تكلف لا يخرج الآية عما أشارت اليه من كون المراد من الإحياء هو إعادة ما بقى من الأجزاء الى الحياة قبل الجملة لا يكون للعاشية التى كتبها الشارح ههنا من قوله بإعادة الصمير الى العظام اه فائدة سواء أرادت منها التوضيح أو الاحتراز من إعادة الى الحياة فتأمل فانه دقيق جدا (قوله لانه لم يبق هناك الخ) أى اذا كان الكلام

ولا إعادة الابد الحكم بصحة العود وما ذكرتم من أنه كمن الوجود في الزمان الثاني كالاول انما هو نظر الى ذاته وهو لا ينافي امتناع وجوده لامتناع الحكم عليه (وبأنه) لو أعيد المعدوم بعينه أي بجميع شخصاته (لا يبقى فرق بين المبدأ والمعادا) وجوب (إعادة الوقت) أيضا لأنه من جملة الشخصات وأنه محال ضرورة (وبأنه) على ذلك التقدير (يتخلل العدم بين الشيء ونفسه) واللازم باطل بالضرورة (والجواب) عن الاول (أن الإشارة العقلية كافية) في صحة الحكم والامتناع الوجود أولا كما لو امتنع لذاته (و) عن الثاني اننا لانسلم أن الوقت من الشخصات فانا نقطع بكون هذا

(قوله والا لامتناع الوجود الخ) فان قيل الوجود أولا يكفيه الثبوت العلمي بالوجه الكلي بخلاف الاعادة فانه يقتضي الحكم بصحة هود الاول بعينه حتى يعلم بخصوصه ولا يكفيه العلم به بالوجه الكلي لان ادراكه بالوجه الكلي لا يصغر فيه فلنا كما جاز لنا ادراك الجزئي بالوجه الجزئي كما في الصل جازله تعالى أيضا وان لم يكن بطريق الصل المحتاج الى الاله اهـ مه «مدطله»

في المعدوم الممكن بخلاف ما اذا كان الكلام في المواد الناقصة كما مر (قوله ولا إعادة الابد الحكم بصحة العود الخ) أقول هذا ممنوع فان الاعادة انما تتوقف على صحة العود المستلزم ذلك لصحة الحكم بالعود وأما توقعها على الحكم بصحة العود فلا كما ظهر فالصحيح أن يقول ولا إعادة الابد صحة الحكم بالعود بتقديم لفظ الصحة على الحكم كما فعله في الجواب الآتي وأن يقول في شرح قوله فلا حكم عليه أي فلا يصح الحكم عليه بالعود لا ما ذكره ولعل الحاصل على ما ذكر كون نسخة شرح المقاصد التي في تطرنا مضطربة ههنا فليراجع (قوله لامتناع الحكم عليه) تبادل لامتناع الوجود لعدم النفاة كما هو واضح وأما تعليقه فهو أن الامكان بدأت لا ينافي الامتناع بالغير (قوله والا لامتناع الوجود أولا الخ) أي وان لم تكن الإشارة عقلية في ذلك بل احتاج الى الثبوت العيني لامتناع الوجود الاول كالثاني اد الابد أولا يقتضي الحكم بأن هذا الوجود كان ذات المعلوم وقد بشر امتناع الإشارة ايه هذ

الكتاب هو بعينه كان في الامس والتغير الاعتباري لا ينافي الوحدة الشخصية على أن (الفرق حاصل بأن المبدأ واقع أولا) أي من غير سبق حدوث لافي الزمان الاول (والمعاد) واقع (ثانيا) أي مع سبق بالحدث الاول لافي الزمان الثاني فيكون بينهما تقدم وتأخر (وان كانا في زمان واحد وبهذا الاعتبار) من الفرق بالتقدم والتأخر بالذات

فان قيل الاشارة العقلية لانتفاء الوجود في العقل وهو ليس بمدعى قلنا ممنوع فانها تفيد صحة الحكم في الذهن بالعود في الخارج وهو عين المدعى فانهم (قوله والتغير الاعتباري لا ينافي الوحدة الخ) أقول ان أريد بالتغير الاعتباري ما هو حاصل بالامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج فهو انما يتم هذا عند القائلين بكون القرآن أمرا اعتباريا دون القائلين بتحققه وان أريد به ما هو حاصل بالامور الخارجية عن حقيقة الشخص سواء كانت اعتبارية أو حقيقية وبؤيده كون زيد مثلا من بدء وجوده الى آخر عمره شخصا واحدا مع التغيرات الحاصلة له في تلك المدة بعروض الامور الحقيقية عليه فيرد عليه لزوم كون زيد ومعمرو وغيرهما شخصا واحدا لان تغيرهم انما هو بالامور الخارجية عن حقيقتهم وهذا مشكل لا يحلص منه الا أن يقال سلمنا ان تغير الامور الخارجية من الشيء لا يقتضي تعدده ولا ينافي وحدته لكن اذا كانت واردة على محل واحد وأما اذا كانت واردة على محال متعددة فلا شك أنها لا تنجم عن الوحدة الشخصية وسيأتى ماله تعلق بذلك فتعنته جدا (قوله واقع أولا) أي في المرة الاولى (قوله لافي الزمان الاول) عطف على قول المتن أولا والحاصل أن الفرق حاصل بأن المبدأ هو ما وقع في الدفعة الاولى من غير حدوث له لانه ما وقع في الزمان الاول من غير اعتبار وقوعه في المرة الاولى فان الواقع فيه قد يكون واقعا في الدفعة الثانية وهو ليس عبدا بل هو معاد وان المعاد هو ما وقع في المرة الثانية بسبق الحدوث له لاما وقع في الزمان الثاني من غير اعتبار وقوعه في المرة الثانية فان الواقع فيه قد يكون واقعا في المرة الاولى فلا يكون معادا بل هو مبدأ فاحفظه فانه دقيق (قوله من الفرق بالتقدم والتأخر بالذات) ناظر الى الجواب الثاني المذكور في المتن

أوبالزمان (يجوز تخيل العدم بين الشيء ونفسه) كما لا يخفى ثم إن المحققين من الفلاسفة والمليين على حقيقة المعادواختلفوا في كيفية فذهب جمهور المليين الى أنه جسماني فقط لان الروح عندهم جسم كما هو والفلاسفة الى أنه روحاني فقط لان البدن ينعدم بصورة وأعراضه ولا يعادو النفس جوهر مجرد باق لاسبيل للقضاء اليه فيعود الى عالم المجردات بقطع العلاقات وكثير من العلماء الى أنه روحاني وجسماني جميعا ذهابا الى أن النفس جوهر مجرد يعود الى البدن (و) العتمده أنه قد ثبت بالكتاب والسنة وإجماع الامة المعاد الجسماني) وأنه أمر ممكن في نفسه فوجب التصديق به والمعتزلة يدعونه بالعقل بناء على أن نواب الطبيعيين وعقاب

المبني على تسليم إعادة الزمان أيضا (قوله أوبالزمان) ناظر الى الجواب المذكور في الشرح المبني على منع كون الزمان من الشخصيات التي يلزم اعادةها هكذا ينبغي أن يحرر الكلام (قوله الى أنه جسماني فقط) أي ليسوا قائلين بالمعاد الروحاني لان الروحاني مند القائلين به عبارة عن عود الروح الى تجرده الذاتي والفعل الذي كان له قبل البدن وهذا إما بتصور عند القائل بكونه جوهر مجردا كالفلاسفة لاجساد كجمهور المليين نعم لو جعل الروحاني عبارة عن مجرد انقطاع علاقته من البدن سواء كان مجردا في ذاته أولا لامتناع في أن يكون القائلون بحسبته قائلين بالمعادين فافهم (قوله ولا يعاد) أي البدن وبهذا يمتاز مذهبهم عن مذهب كثير من العلماء الا في قريبا (قوله ذهابا الى أن النفس جوهر الخ) هذا بناء على المعارف السابق آنفا من معنى المعاد الروحاني والا فلا حاجة في القول بالمعادين الى القول بكونه جوهر مجردا كما مر آنفا أيضا (قوله من العلماء الخ) أي من المسلمين وغيرهم أما المسلمون فكالغزالي وكثير من الصوفية وأما غير المسلمين فكاللبناني لأن الفرق هو أن المسلمين قائلون بحدوث الارواح وردها بعد المفارقة الى الابدان لكن لافي هذا العالم بل في الآخرة والنامحية قائلون ببقائها وردها الى الابدان في هذا العالم وينكرون الآخرة أعادها الله وبأني ما هو أبسط من هذا

العامين وأعواض المستحقين لا يتأتى إلا بإعادتهم فتجب لأن ما لا يتأتى الواجب الإبه واجب وفيه مع بنائهم على أصلهم الفاسد أنه يتأتى بالمعاد الروحاني فلم لا يكفي فالأولى هو التمسك بدليل السمع (و) بالجمل المعاد الجسماني من ضروريات الدين وانكاره كفر يبين فاذن (حل الآيات والاحاديث الواردة في باب المعاد على التمثيل والتصوير للمعاد الروحاني أعني) بالمعاد الروحاني هو (٣ فوز النفس) بعد العود إلى عالم المجردات بقطع العلاقات (في السعادة) بوجود ذاتها متصفة بالفضائل (والشقاوة) لشعورها بنبه صانها (المعاد) وميل عن الحق لعدم تعذر الظاهر (ومن يقول بتجرد النفس وبقائها) وعودها إلى البدن كما مر من أن من العلماء من يقول بالمعادين فلا يرفع أصلا من الدين بل ربما يؤيده وبين الطريق إلى اثبات المعاد بحيث لا يقدح فيه شبه المنكرين (فالخسر على رأيه ظاهر) لظهور عدم توقفه على إعادة البدن الأول وانما يتوقف على عود النفس إلى البدن مطلقا (وليس) هذا (تناسخ الكونه

(قوله عدم توقفه على إعادة البدن الخ) ولا يتوقف على إعادة المدموم أصلا أما النفس فلأنها بأقبية غير فانية بانقراض المنكرين وأما البدن فلا به لاحتياج إلى إعادة له لأن ادراك المدة والالم اغما هو للنفس غاية الأمر أنه موقوف على تعلقها بالبدن ولا يلزم في ذلك خصوص البدن الأول اه منه

(قوله بحيث لا يقدح فيه شبه المنكرين) حاصل هذا الكلام الرد على ما سبق إلى بعض الأوهام من أن الامام حجة الاسلام ينكر الخسر الجسماني ومنه التوهم هو أنه لما بالغ في كتبه في تحقيق المعاد الروحاني وبيان أن المتاب والمقاب هو الروح توهموا أنه منكر للجسماني وليس كذلك فانه صرح في مواضع من كتبه بأن انكار الجسماني كفر وضلال غاية الأمر أنه لم يشرحه بغير شرح لما قال انه مما لا يحتاج إلى زيادة بيان وأيضا لما مال كماله إلى أنه يجوز أن يخلق الله من الاجزاء المتفرقة وبدن بدنا آخر فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد الخراب توهموا أنه لا فرق بين هذا

عودا) في الآخرة (الى) الابدان والتناسخ هو عود النفس في هذه الدنيا الى الابدان
نعم قال المصنف بما عيّل كلام هذا القائل الى أن هذا بان يخلق الله تعالى بدنا من
(أجزاء أصلية) متفرقة (للبدن الاول) فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب
البدن ولا ضرر في ذلك أيضا (وان لم يكن) هو البدن (الاول بعينه) وشخصه
(على ما يشعر به قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها) فان قيل
فيكون المثاب والمعاقب بالذات والالام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب
المعصية قلنا العبرة في ذلك بالادراك وانما هو لنفس ولو بواسطة الآلات وهو
باق وان تبدلت الآلات (واحتج المنكرون) للعاد الجسماني (بامتناع اعادة
المعدوم) والعاد الجسماني يتوقف عليها التقطع بفناء التأليف والمزاج وكثير من
الاعراض (و) الجواب منع امتناع الاعادة مع أنك (قد عرفت) من أن من يقول
بتجرد النفس الخ (أنه لا يتوقف عليها) أي على اعادة المعدوم (وبأنه لو أكل

وما ذهب اليه أهل التناسخ وإيس كذلك أيضا بل كلامه كما لا يخفى على الناظر فيه
يدفع شبه المنكرين الجسماني الذين بنوا انكاره على امتناع اعادة المعدوم وحاصله أنا
لانسلم امتناع اعادته على مأمور ولو سلم فلم لا يجوز أن يكون لكل بدن أجزاء أصلية
باقية بعد مفارقة الروح وخراب البدن ثم يعيد الله من تلك الاجزاء وأجزاء أخرى بدنا
يكون ذلك اعادة للبدن الاول وان كان غيره بالشخص ولا يضر هذا في كونه هو المبدأ
لان معنى ذلك هو أن في العاد الاجزاء الأصلية لبدا فهو في الحقيقة مثله لاعمينه
الحقيقي واليه يشير قوله تعالى أوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على أن
يخلق مثلهم الآية فافهم ومن هنا يقال للشخص من الصبا الى الشيخوخة انه هو بعينه
وان كان متبدلا بتبدل الصور والهيئات وكثير من الامضاء وكذا يقال فيمن عوفي
في الشيبان ثم عوفي في الشيب انها عقوبة لعين ذلك الجاني وليست عقوبة لغيره
مع انه متبدل عما ذكر وليس ذلك في نفي من التناسخ كما هو ظاهر على المتأمل فيما
سبق وبما ذكر قد دفع الشبهات الواردة في هذا الباب على ما لا يخفى قتبس

انسان انسانا) بحيث صار بعضه جزءاً منه (فالأجزاء المأكولة) إما أن تعاد في بدن الآكل أو المأكول أو يذنبهما لاسبيل الى الثالث لظهور استحالة ولا الى الاولين لانه (ان أعيدت في بدن الآكل فلا يكون المأكول بعينه معاداً وفي بدن المأكول فلا يكون الآكل بعينه معاداً) مع انه لا أولوية لجعله جزءاً أحدهما دون الآخر (على أنه يلزم في كل الكافر المؤمن) إما (تنعيم الأجزاء العاصية) ان أعيدت الأجزاء التي صارت عاصية في بدن الآكل في بدن المأكول (أو تعذيب الأجزاء المطيعة) ان أعيدت في بدن الآكل (ورذبان) الخسار عادة الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر الى آخره لا الحاصلة بالتغذية (فالمعاد) من كل من الآكل والمأكول (هو الأجزاء الأصلية) الحاصلة (من ابتداء الخلق) من غير لزوم فساد فان قيل يجوز أن تصير تلك الأجزاء التي كانت فضلة في الآكل وأصلها في المأكول نطفة وأجزاء أصلية لبدن آخر فيعود المحذور قلنا الفساد في وقوع ذلك لا في امكانه (ولعل الله يحفظها من أن تصير جزءاً أصلياً لبدن آخر)

(قوله بحيث صار بعضه جزءاً منه) التفيد ببعض اكتفاء بأقل ما يمكن في وروء الاشكال ثم أقول صبرورة جزء المأكول جزءاً من الآكل ان أريد بها اتحادهما فهو باطل ضرورة استحالة اتحاد الاثنين وان أريد بها زوال جزء الآكل عن جزئته بالتفصيل ووقوع جزء المأكول مما تحال منه كما هو ظاهر من الجواب فلا يستم ما يأتي قريباً من أنه لاسبيل الى الثالث الخ اذ لا يمنع عادة الآكل بأجزائه المتحللة والمأكول بأجزائه الواقعة بدلا منها ولا استحالة في ذلك أصلاً فتفطن (قوله لا أولوية لجعله جزءاً من أحدهما) أي عند الاعادة فيلزم الترجيح بلا مرجع (قوله فان قيل يجوز أن تصير الخ) حاصلة أنه فمع منع اتحاد أجزاء الآكل والمأكول لكن يجوز أن تصير أجزاء المأكول بدلا من الأجزاء المتحللة من الآكل وذلك وان لم يقع بين الأجزاء الأصلية من كليهما لان اصلها تمنع تحللها لكنه ممكن بين الأصلية من المأكول والفضلة من الآكل بأن تحلل الأجزاء الفاضلة من الآكل وتقوم الأجزاء

بل جزأ مطلقا فضلا عن أن يكون أصليا (وأما) ما ذكره وامن أن (الغرض)
 لازم فعله تعالى ولا غرض في الاعادة لانه أما أن يكون عائدا اليه تعالى وألى العبد
 والاول نقص يجب تنزيهه تعالى عنه والثاني إما الإيلام أو الإذاذ والإيلام لا يليق
 بالحكيم واللذة الجسمانية دفع للالم والألم في العدم (ف) نحن نمنع لزومه و (على تقدير
 لزومه) نمنع انحصاره في اللذة والألم لا يجوز أن يكون (الغرض) (ايصال الجزاء
 الى المستحق ثم) ما ذكر من أن المعاد هو الاجزاء الاصلية فانما هو على سبيل الجواز
 لا لدلالة (النصوص) الواردة في باب الحشر اذ (منها ما هي لاثبات نفس الاعادة) بدون
 تعيين المعاد أهو الاجزاء بأسرها أم الاصلية فقط وهو قوله تعالى (وهو الذي يبدأ
 الخلق ثم يعيده وقوله تعالى فسيفعلون من يعيد ناقل الذي فطرهم أول مرة ومنها
 ما هي لازالة استبعاد) المنكرين (احياء الرمم) بتذكير ابتداء الفطرة والتنبيه على
 كمال القدرة كقوله تعالى (من يحيي العظام وهي رميم) قل يحييها الذي أنشأها
 أول مرة الآية وقوله تعالى (أنذا متنا وكنا ترابا) الآية وهذه وان كانت بظاهرها
 مشعرة بان متوارد النقي والاثبات هي اعادة الاجزاء بأسرها الا الاصلية وحدها لكن

الاصلية من المأكول مقامها وحيث اذا فوله من الاكل نطفة تصير تلك الاجزاء
 الاصلية من أحدهما والفضيلة من الآخر أجزاء أصلية لتلك النطفة فنفس اعادة
 ما نوله من النطفة يلزم المحذور السابق وحاصل الجواب ظاهر (قوله واللذة
 الجسمانية دفع الخ) الاولى أن يقول والا لاداذ الجسماني الخ والحكمة قد يمنع كون
 اللذات الاخروية على نحو اللذات الدنيوية بحسب الحقيقة والوازم فلا يلزم كونها
 خلاصا من الالم (قوله ايصال الجزاء الى المستحق الخ) ان قيل هذا الجزء لا يتناهى
 من كونه لذة أو ألما فيعود المحذور قلت ما يصل الى النقص من حيث الاستحقاق
 وكونه جزء ليس بلذة ولا ألم فلهما عبارتان عما يصل اليه لا من حيث استحقاقه له
 فتأمل (قوله فهو ثابت بما مر الخ) لعله أراد به ما سبق من بيان عدم زوال الامكان
 الذي في حسب الاوقات وتحقيق مشكلة الاكل والمأكول فافهم (قوله وهذه وان كانت بظاهرها

المقصود منها اثبات الاعادة وازالة استبعاد المنكرين احياء الرمم لا تعيين المعاد فلا
ينافي ما ذكر (واختلفوا) أي القائلون بحقيقة حشر الاجساد (في أن الحشر ايجاد
للأجزاء التي يجب اعاتدها) (بعد الفناء كما يشعره قوله تعالى هو الأول والآخر)
أي في الوجود ولا يتصور ذلك إلا بانعدام ما سواه وليس بعد القيامة وفاتاف يكون
قبلها

(الخ) أقول خلاصة المقام هي الإشارة الى سؤال وجواب حاصل السؤال أنه تقرر
أن الحشر الجسماني الذي كلف المسلم بالتصديق به هو القول باعادة الأجزاء الأصلية
الباقية بعد الموت الى الحياة والاجتماع ولا حاجة في ذلك الى القول باعادة المعدم
بينه أو اعادة الأجزاء بأسرها مطلقا مع أن الآيات الواردة في باب الحشر كما ترى
مشيرة بأن مورد الانبات والتي هي اعادة الأجزاء بأسرها لا الأصلية فقط فكيف
الامر وحاصل الجواب أن الآيات الواردة في هذا الباب ليست لبيان المعاد أنه ماهو
وكيف هو بل لبيان الامور مما يعين فيه أحدهما نفس الاعادة مثل فسبقولون من
يبيد الآيات يعني ان من يقدر على الخلق ابتداء كيف لا يقدر عليه ثانيا والثاني
استبعاد المنكرين لحياء الرمم مثل من يجحى العظام الآيات يعني ان من قدر على الابطاح
من العدم كيف لا يقدر على جمع العظام الباقية وحيائها ولو رجمة بل هو أهون عليه
كما مر وأما مسألة أن المعدم هل يجوز اعادة أولها وان المعاد هل هو الأجزاء بأسرها
أو الأصلية الباقية بعد الموت فلعلها لم تخطر ببال المنكرين أصلا فهذه الآيات لا تنافي
ماهو المقصود من حقيقة الحشر بل ربما تعين في ذلك قافهم (قوله فلا ينافي ما ذكر)
المسرد مما ذكر في الموضوعين هو أن الحشر عبارة عن اعادة الأجزاء الأصلية لا
الأجزاء بأسرها مطلقا (قوله للأجزاء التي يجب اعاتدها) وهي الأجزاء بأسرها عند
بعض أو الأصلية فقط عند الآخرين وهو التحقيق كما سبق (قوله في الوجود الخ)
يعنى أنه متقدم على وجود ما سواه في الزمان متأخر منه كذلك أي باق بعد فناءه
(قوله ولا يتصور ذلك) أي كونه أولا وآخرا بحسب الوجود بالمعنى الذي مر أشفا
(قوله وليس بعد القيامة الخ) إشارة الى دفع ما يقال ان كونه أولا وآخرا بالوجود

وأجيب بأنه يجوز أن يكون المعنى هو مبدأ كل موجود وغاية كل مقصود أو هو المتوحد في الألوهية أو في صفات الكمال كما إذا قيل لك أهدأ أول من زار لك أم آخرهم فتقول هو الأول والآخرو تريد أنه لا زائر سواه وهو الأول والآخرا بالنسبة إلى كل شيء بمعنى أنه يبقى بعد موت جميع الأحياء أو هو الأول خلقا والآخرا زرقا

لا يوجب كون الحشر إحياء بعد الفناء لجواز أن يكون الحشر بالجمع بعد التفرق ثم بعد ذلك الجمع وامتناع الحساب وايصال الثواب والعقاب الذي هو القيامة بعدم مساواة تعالى بالمسرة ولا يعاد أبدا فيتم كونه تعالى أولا وآخرا بالوجود ولم يلزم منه كون الحشر هو الإحياء بعد الفناء وحاصل الدفع ظاهر (قوله وأجيب بأنه يجوز الخ) جواب للمناقضة لكن ترك التصريح بلمع اكتفاء بالنصريح بسنده كما هو شائع فيهم (قوله وغاية كل مقصود) يعني لا نسلم أن ذلك معتبر بالتقدم والتأخر الزمانيين للوجود لم لا يجوز أن يعتبر بربوبية لكن الأول بحسب الوجود والخارج والآخرا بحسب التعقل والفصل يعني أنه مبدأ وعلية لكل ما يتحقق ويوجد وغاية لكل ما يعقل ويقسمه فان غاية دخول الجنة ولو أبدية هي لقاء تعالى فهو من حيث أنه مبدأ متقدم ومن حيث أنه غاية متأخر متدرجدا (قوله أو هو المتوحد في الألوهية الخ) يمكن تفسيره بوجهين أحدهما أن يقال لا نسلم أن المعنى هو كونه أولا وآخرا بحسب الوجود بل المراد كونه ذلك بحسب الألوهية وصفات الكمال يسمى أنه هو الله الأول والآخرا ويريد أنه لا اله سواه كما أن من زاره مدة عمره واحد فقط يقول هذا الواحد هو الزائر الأول والآخرو يريد أنه لا زائر سوا والثاني أن سلم أن المراد الأولية والآخرية بالوجود لكن تنزل الموجودات التي لا تنصاف لها بالألوهية وصفات الكمال مدة المعدم مكانها ليست بموجودة وإن كان العصر أبديا فصيح أن يقال بهذا الاعتبار أنه تعالى أولهم وآخرهم بحسب الوجود نظرا إلى أن الوجود الكامل المنعزل بالذرية منحصر فيه كما أن من زاره جماعة وكان واحد منهم متصفا بصفات الكمال دون غيره يجوز أن يقول هو الزائر أولا وآخرا باعتبار أن مساواة من الزائر غير العدم فتأمل

كما قال خلقكم ثم رزقكم وليس المراد انه آخر كل شيء بحسب الزمان للاتفاق على
أبدية الجنة (وقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه) فان المراد به الانعدام لا الخروج
عن كونه منتفعا به لان الشيء بعد التفريق يبقى دليلا على الصانع وذلك من أعظم
المنافع وأجيب بان المعنى انه هالك في حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق الوجود
الا بالنظر الى العلة أو المراد بالهلاك الموت (وقوله كما بدأنا أول خلق نعيده) وقوله
كما بدأكم تعودون (والبدء من العدم) فكذا العود وأيضا إعادة الخلق بعد
ابتدائه لا تتصور بدون تخلل العدم وأجيب باننا لم أن المراد بابتدائه الخلق
الايجاد والاخراج من العدم بل الجمع والتكيب على ما يشعر به

(وقوله ليس المراد أنه آخر الخ) الطاهر من هذه العبارة هو أنه نقص اجمالى فيكون
جوابا آخر حاصله أنه لا يصح أن يكون معنى الاولى والاخرية هو ما سبق من المستدل
اذ معنى آخريته حيثئذ هو أن وجوده متأخرا عما سواه بمعنى أن ما سواه يعدم وهو
باق بعده كما سبق ومعلوم أن من جملة ما سواه الجنة وهى أبدية اتفاقا فلا يصح
الحكم بتأخره عنها هذا وأقول فيه نظرا إذ يجوز أن تعدم الجنة قبل الحشر والقيامة
كما سبق من المستدل فيتم تأخر وجوده تعالى عنها بالزمان حيثئذ وهو لا ينافى إعادة
بعد الفناء أبدية كما هو ظاهر الصواب أن يجعل هذا تمة لما سبق بأن يكون تصريحها
بالمعنى الذى سبق التصريح بسنده فيكون المراد منه انا لان لم أن المراد هو أنه آخر
الخ لم لا يجوز أن يكون المراد واحدا من المعاني التى ذكرت بعد قوله وأجيب الخ لكن
ينبغي أن يترك حيثئذ التعليل بقوله للاتفاق على أبدية الجنة كما هو ظاهر فان قيل
لعل هذا المعنى المتنى بقوله وليس المراد الخ هو غير ما أراد المستدل كما يقتضيه سوق
العبارة قلت لا بل هذا متعذران كما لا يخفى على الفطن المتأمل فتأمل (قوله وأجيب بأن
المعنى أنه هالك الخ) واليه يشير ما نقل عن أساطين العرفان كان الله ولم يكن معه شيء وهو
الآن كما كان والحاصل أن المراد هلاكه لا ينافى الوجود (قوله لا تتصور بدون تخلل
العدم الخ) والا لزم تحصيل الحاصل ولذلك قال في شرح المقاصد والمخفى هو التوقف

قوله تعالى وبدا خلق الانسان من طين (أوجع) لها عطف على قوله ايجلد
 (بعد التفرق) واحياء بعد الموت (كما يشعر به قوله تعالى) واذا قال ابراهيم
 (رب ارنى كيف تنجي الموتي) الآية (أنى يحيى هذه الله بعد موتها) الى قوله
 وانظر الى العظام ————— ينشزها ثم يكسوها لحما وقوله تعالى (وكذلك النشور
 وكذلك تخرجون) الى غير ذلك من الآيات المشعرة بالتعريق دون الاعداد
 والجواب أنها لا تنفي الاعداد وان لم تدل عليه وانما سبقت بيانا للكيفية الاحياء
 بعد الموت والجمع بعد التفرق لان السؤال وقع عن ذلك ثم هي معارضة بما سبق
 من الآيات المشعرة بالاعداد ولذلك قال في شرح المقاصد والحق التوقف (ثم
 الجنة والنار مخلوقتان الا لقصة آدم وسواه) واسكانهم الجنة ثم اخراجهم عنها
 بأكل الشجرة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه اجماع الامة قبل ظهور
 المخالفين قال في شرح المقاصد وجلها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى
 التلاعب بالدين ثم لا فائز بخلق الجنة دون النار فهو ثابتون بها (مع ظواهر مثل)
 قوله تعالى في حق الجنة (أعدت) للنفقين أعدت للدين آمنوا بالله (وأرأيت)
 الجنة للنفقين وفي حق النار أعدت للكافرين (وبزنت) الخيرة للعاوين والجل على
 التعبير عن المستقبل بالفظ الماضي مثل رفيع في الصور خلاف الماهر لا يعدل
 اليه بدون قرينة (فيل يتمتع خلقها في أفلاك هذه العالم لا متاع الخرق والانتقام)
 عليها وحصول العناصر فيها وهبوط آدم منها (رى عمه صرعه لاهم الاتسع جنة

الخ قيل هو مشتق من الخرمين حيث هو حرم ————— ثم انشور —————
 تنق وتزل عراضها ثم تعاد ولم يكن مع ————— عيين ————— لا بد —————
 اجسام العباد ————— صعد ارباب ثم ترك ————— عود ————— —————
 ثم تعاد وانت ————— راعى حقيقته اسودت ————— سرور —————
 ناس من ان ————— هو جميع ————— زاده ————— ربه ————— ربه

عرضها) مثل (عرض السماء والأرض) ولأنه لا معنى للتناسخ إلا عود الأرواح إلى الأبدان مع بقائها في عالم العناصر (و) يمنع (في عالم آخر) لأنه لا حياجه إلى محدد الجهات (يكون كريا) كما مر فلا يلاقى هذا العالم إلا نقطة (فيلزم الخلاء بين العالمين) وهو محال (ولا شتماله) لاحتمال (على عناصر لها أحوال طبيعية يلزم أن يكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان) ويلزم سكون كل عنصر في حيزه الذي في ذلك العالم لكونه طبيعيا له وحركته عنه إلى حيزه في هذا العالم لكونه خارجا عنه وذلك محال ولو سلم عدم لزوم ذلك (ف) لا أقل من أنه (يلزم الميل إليه وعنه) وهو أيضا محال (ورد بمنع) امتناع الخرق والالتزام واستحالة الخلاء وغير ذلك من (المقدمات الفلسفية على أنه لا يمنع كون العالمين في محيط بهما) بمنزلة تدويرين في شئ فلك ولا يستلزم الخلاء (ولا) يمنع (كون العناصر مختلفة الطبائع أو تحيزها في أحد العالمين غير طبيعي) وليس التناسخ عود الأرواح إلى أبدانها بل تعلقها ببدن آخر في هذا العالم (فان قيل) إذا كانت مخلوقين (فيلزم هلاكما لقوله تعالى كل شئ هالك إلا وجهه) مع أنه خلاف المجمع عليه (فلنا يحمل الهلاك على غير الغناء) وهو الخروج عن الانتفاع كما يقال هلك الطعام (ولو سلم) كون الهلاك بمعنى الغناء (فالفناء لحظة لا ينافي الدوام عرفا) ثم أنه قال في شرح المقام لم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار (والا كثرون على أن الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عدها جنة المأوى) (و) أن (النار تحت الأرضين الحق التوقف) وتقويض العلم إلى العليم انحصار أمر الله لم يرد نص صريح في ذلك وإن الآية محتملة

(قوله محتملة) لاحتمال أن يكون المراد من حمة المأوى جنة تآري اليه أرواح الشهداء كقوله تعالى البصائر اهـ

(قوله ولا معنى للتناسخ إلخ) ومن ههنا يقال ما من مذهب إلا وفيه قدم راسخ من السامخ (قوله بل تعلقها بدن آخر) المراد بالبدن الآخر مالا يكون فيه شئ من أجزاء البدن الأول والآخر قد تقرر فيما سبق أن الحشر ليس هو عادة الشئ بعينه وجميع أجزائه فانهم والمحصل

وفصل في اتفاق الاسلاميون على أن (سؤال القبر وعذابه ووثابه) يعني سؤال
 منكرو وكفر في القبر وعذاب الكفار وبعض العصاة فيه ووثاب المؤمن فيه (حق
 بالآيات والاحاديث المتواترة المعنى) أما الآية فكقوله تعالى في آل فرعون (النار
 يعرضون عليها غدوا وعشيا) أي قبل القيامة وذلك في القبر بدليل قوله تعالى
 ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب وكقوله تعالى في قوم نوح
 (أغرقوا فادخلوا ناراً) والقضاء لتعقيب بلائنا وكقوله تعالى لا تحسبن الذين قتلوا
 في سبيل الله أمواتاً بل أولئك عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله)
 وأما الحديث فكقوله صلى الله عليه وسلم (القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة
 من حفرات النيران) وكما الحديث المعروف (إذا وضع الميت في قبره الحديث)
 والمنكرون قالوا للذة والام والمسلية والتكلم لا ينصرون العلم والحياة ولا حياة مع
 فساد البنية وبطلان المراج ولولم فأن ترى الميت يبق مدته من غير تحرك وتكلم
 ولا أثر لتلذذ أو تألم وربما يدفن في صندوق أو لحد ضيق لا يتصور فيه جلوسه بل ربما
 تأكله السباع أو تحرقه النار فيصير رماداً تذروه الرياح فكيف يعتدل والجواب
 اجمالاً أن جميع ذلك استبعاد لا ينفي الامكان وأدق خبر اصادق به وجوب التصديق
 به (و) تفصيلاته (ليس يعبد أن يوسع القادر المختار للحد) أو الصندوق (بحيث
 يمكن الجلوس فيه) لا سلم اشتراط الحياة بالبنية على انه يجوز (أن يبق من الاجزاء

أن تخلق الروح بالبدن لدى فيه الاجزاء الاصلية من البدن الاول ليس سخطاً سواء
 كان في هذا العالم كما في احياء الاموات الواقع لبعض الانبياء والاولياء في حرة كما
 في المعاد والحشر الحشائي الذي أجمع عليه المسلمون قليلاً (قدباء بدني) فربما تعذر
 ويوم تقوم الساعة الخ) وذلك لان الظاهر من الادخل في أشد العذاب هو ادخال النار
 وظاهر أن المدخل في النار غير العوض بغيرها ودان كان الادخل فيه الايامة من العرض
 في غير ذلك اليوم واد لم يكن بعد اتمه فكن قلبه مذكوراً ولم يكن من احياء الدنيا
 كان في التمدد حسنة (أي لم يبق له من) وبذلك لا يبق له من احياء الدنيا

الاصلية) لمن أحرق (قدوما) يصلح نية و (يقوم به الحياة و) ليس ببعيد (أن لا يشاهد الناظر ما يجري على الميت) بل يخفيه الله عنه لحكمة لا اطلاع لنا عليها والقول بأن تجوز أمثال ذلك يفضي إلى السفسة انما يتم فيما لم يقم عليه دليل ولم يخبر به الصادق (وقوله تعالى) مبتدأ خبره لا ينفي يعنى أن المنكرين تمسكوا بقوله تعالى (لا يذوقون فيها الموت الا الموت الاولى) اذ لو كان في القبر حياة ولا محالة يعقبها موت لانه لا خلاف في احياء الحشر لكان لهم قبل دخول الجنة موتان لا واحدة فان قيل ما معنى هذا الاستثناء ومعلوم أن لا موت في الجنة قلنا هو منقطع أى لكن ذاقوا الموت الاولى أو متصل على قصد المبالغة في عدم انقطاع نعيم

الواردة انما يلزم لو امتنع حملها على الطاهر (قوله بل يخفيه انه عنه الخ) وذلك كما يخفى ما يجري على المائم من الذائد والالام من اليقظان الناظر المشاهد له (قوله ولم يخبر به الصادق) عطف على قوله لم يقم عليه بطريق التوضيح فان المراد بالدليل هو السمع وذلك لان الكلام في الممكنات التي يستعد العقل وقومها كما هو ظاهر والحاصل أن تجوز العقل وقوع أمثال تلك الممكنات انما يكون سفسة اذا لم يقم على وقومها دليل من الخبر الصادق فافهم (قوله لانه لا خلاف في احياء الحشر الخ) أقول اتفاقهم على احياء الحشر لا يوجب أن يكون بحياة مسبقة بموتة مسبقة بحياة القبر لم لا يجوز أن تكون حياة الحشر هي حياة القبر الممتدة إلى زمان الحشر اللهم الا أن يقال بتغير الحياتين بانواع كما يستفاد مما يأتي فتأمل (قوله لا واحدة) أى كما تصرح به الآية ان قيل يجوز أن لا يراد الوحدة بالعدد بل بالجنس المتناول لموتة الدنيا وموتة القبر أوجب بأنه يأباه صيغة المرة وباء الوحدة كسنا قيل (قوله ومعلوم أن لا موت في الجنة كما هو واضح) فلا إشكال في الآية من وجهين اقتصر اشرح «مد ظله» على أحدهما فليتأمل جدا (قوله أو متصل على قصد المبالغة الخ) أقول ويمكن أن يجاب في الاتصال بوجه آخر لكنه بعيد وهو أن يقال بمعنى الاشكال كون لفظة فيها ظروفا لقوله لا يذوقون وأما لو جلت ظروفا للأخبار المفهوم من الكلام فلا إشكال

الجنة بالموت بمنزلة التعليق بالمحال أي لو أمكنت فيه اموتة لكانت الاولى التي مضت
 لكن ذلك محال فان قيل وصف الموتة بالاوى يشعر بموتة ثانية وليست إلا بعد
 احياء القبر فتكون الآية محجة على التمسك لاله أجيب بان المراد الاولى بالنسبة الى
 ما يتوهم في الجنة ويقصد نفيا وبقوله تعالى (وكنتم أمواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم
 يحييكم) وقوله (ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين) ولو كان في القبر احياء
 لكانت الاحياء ثلاثة في الدنيا وفي القبر وفي الحشر (لا ينفي) شيء من ذلك (عذاب
 القبر) لان اثبات الواحد والاثنتين لا ينفي وجود الثاني أو الثالث على ان التعليق
 باحد المحالين كاف في المبالغة

اذ يصير حاصل المعنى أنهم لا يخبر عنهم في الجنة أنهم يفوقون الموت الا الموتة الاولى
 فانهم يخبر عنهم فيها بأهم ذاقوها قبل دخول الجنة (قوله أجيب بأن المراد الاولى
 بالنسبة إلخ) أقول يمكن أن يجاب أيضا بان وصف الموتة بالاوى وصف بمجال متعلقها
 أعني طرفها أي الموتة التي هي في نشأته الاولى فلا تشعر بموتة ثانية بل انما تشعر
 بنشأته الثانية فلا اشكال بل أقول هذا الجواب أولى كما لا يخفى (قوله لكانت
 الاحياء ثلاثة) أي لا اثنتين مع أن اثنتين تدلان على انحصارها في اثنتين هذا ثم
 أقول سلما أن الآية الثانية تدل بظاهرها على الانحصار المذكور لكن لانسلم دلالة
 الاولى عليه بل هي دالة على احياء ثلاثة لانها لما دلت على موتتين يعقب كلامهما
 حياة كما يصرح به قوله فاحياكم وقوله ثم يحييكم فهي دالة على حياة ثالثة قبل الموتة
 الاولى اذ الموت عدم الحياة الذي يعقب كما سبق الا أنهم لا يطلق الموت على اعدام
 المساق على الحياة وان لم يسبقه الحياة ولا يبعد أن يقال ان التفسير بقوله وكنتم
 أمواتا دون قوله وما كنتم مشير اليه فافهم (قوله لان اثبات الواحد) ناظر الى
 التمسك الآية الاولى أعني قوله تعالى لا يفوقون فيها الآية (قوله والاثنتين)
 ناظر الى ريتين الاخيرتين أعني قوله وكنتم أمواتا إلخ وقوله أمتنا ثانية (قوله
 على أن اذ اذ اح) هذه العلامات أيضا للتأشير الى الآية الأولى بها التي تقع فيها

و (الجواز أن لا يسمى ما يعقبه) أي عذاب القبر (موتاً أو اندرج في الموتة الأولى)
تبعاً (و) لجواز (أن يسكت عن بعض الأحياء) وهو ما في القبر (لخفاء أمره)
وضعف أثره فلا يصلح دليلاً على ثبوت الألوهية ووجوب الإيمان (أو) ما في الحشر
(لكونه معانياً) لا تهم فيه فلا حاجة إلى ذكره (وبالجملة الذي ثبت من الدين أن
لميت نوع حياة قدر ما يتألم وبذلك) وشهد بذلك الأخبار (وهل ذلك باعادة
الروح) إليه (أم لفيه تردد) وما يتوهم من امتناع الحياة بدون الروح ممنوع وإنما ذلك
في الحياة الكاملة التي يكون معها القدرة والارادة والأفعال الاختيارية وقد انفصلا
على أن الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة والأفعال الاختيارية فلا بد أن تعرف

التعليق بالحال على قصد المبالغة (قوله والجواز أن لا يسمى الخ وقوله أو اندرج الخ) أيضاً
نأظر أن إلى الأولى كما هو واضح (قوله والجواز أن يسكت الخ) نأظر إلى الخبرين
لكنه لا يتم بالنسبة إلى الأولى منهما لما سبق من منع دلالتها على الانحصار المذكور
فليتأمل (قوله وشهد بذلك الأخبار) قال بعضهم لأجل حاجة إلى القول بالحياة ليت اذ
يجوز حينئذ التعذيب بدونها فإنه إما يتوقف على الإدراك والادراك ليس مشروطاً
بالحياة ونقل بعض الآخرين من ابن الراوندي أن الحياة موجودة في كل ميت لأن الموت
عنده لا يبيد الحياة بل هو كفيها مجهزة عن الأفعال الاختيارية غير منافية للعلم
والادراك أقول الحياة أن كانت عبارة عن مبدأ الحس والحركة الإرادية مما فوجدها
في الميت مستبعد جداً أو كانت عبارة عن مبدأ الحس فقط أهم من أن يترتب عنها
الحركة أولاً فلا استبعاد في وجودها في الميت فهو أمر ممكن غير مسبب بعد أخبر به
الصالح فوجه التصديق به ما حفظه وتأمله (قوله راعا ذلك في الحياة الكاملة الخ)
لعل المراد من الحياة الكاملة هي المعنى الأول الذي مر آتفاً أي مبدأ الحس والحركة
مما فوجدها يظهر أن الروح هو أمر يتوقف على وجوده في الإرادة والأفعال
الاختيارية دون الإدراك وأما الذي هو أثر الحياة المتضمنة التي ثبت بالأخبار
وجودها في ميت غايته أن ذلك الأمر لا يتألف في الإدراك بل يتوهم من هذا ظهر وجهه

حيوية لمن أصابته سكتة قال في شرح المقاصد وبشكل هذا بجوابه لنكر ونكير
على ما ورد في الحديث (ثم جميع أحوال القيامة من المحاسبة) المشار اليها بقوله
تعالى ان الله سريع الحساب (وأهوالها) هول الوقوف وهول المسئلة وهول
شهادة الشهود العشرة الالسنه والايدي والارجل والسمع والبصر والجلود والارض
والليل والنهار والحفظة الكرام والحكمة في المحاسبة والاهوال مع أن المحاسب
خير من كل هؤلاء ومرتب أرباب الكمال وفضائح أصحاب النقصان على رؤس الاشهاد
زيادة في لذات هؤلاء ومسراتهم وآلام أولئك وأحزانهم (والصراط) وهو جسر
ممدود على متن جهنم يرد الأولون والآخرون (والميزان والحوض وتفصيل أحوال
الجنة والنار أمور يمكنه أخبر بها الصادق) على ما نطق به الكتاب والسنة (فوجب
التصديق بها ولا استبعاد في أن يسهل الله تعالى العبور على الصراط وان كان أحد
من السيف وأدق من الشعرو) لافي (أن يوزن صحائف الاعمال أو تجعل) أي يجعل
الله الاعمال (أجساماً نورانية) ان كانت حسنات (أو ظلماتية) ان كانت سيئات
كما يشاهد كثير في النوم أجسام مخصوصة ويعبرها المعبر بأعمال مخصوصة
وبالعكس (فلا حاجة الى تأويل الصراط بطريق الجنة) المشار اليه بقوله تعالى

التردد في أن حياة الميت بإعادة الروح اليه أم لا فاحفظه فانه تحرير بدعي (قوله وبشكل
هنا) أي الاتفاق على عدم خالق القدرة والاعمال في الميت (قوله هول الوقوف)
كما قال تعالى وهو هم انهم مسؤولون الآية ثم قيل مدته ألف سنة وقيل أكثر
(قوله وهول المسئلة) كما قال تعالى فوربك لنسألهم^١ (قوله والليل والاسرار)
قال عليه السلام ما من يوم وليسلة على ابن آدم لا قل الليل أو ليل جديد وعلى
ما تعمل في شهيد وكذلك اليوم وليس المراد من ذلك حصر لاهوال دهرها أهوالاً
آخر كقول تطاير الكتب وهول تغير الألوان وهول السادة بالسعادة^٢ والله تعالى غير ذلك
مما هو مذكور في التواضع بقوله يرد الأولون والآخرون الخ ويشه أن يكون المرور
عابث هو المراد بورد كل أحد النار على مثال تعالى وان^٣ لم يدركه كذا قيل

سيهدهم ويصلح بهم (و) طريق (النار) المشار اليه بقوله تعالى فاهدوهم الى صراط
النجيم كآزعه كثير من المعتزلة زعمانهم أنه بالمعنى المذكور لا يمكن المرور عليه ولو
أمكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيامة (و) لا الى تأويله
(بالادلة الواضحة و) لا (بالعبادات) كالصوم والصلاة ونحوهما (و) لا الى تأويل
(الميزان بالعدل) كآزعه بعض المعتزلة ذهابا الى أن الاعمال أعراض لا يمكن وزنها
(أو) (الادراك) كما قيل فيزان الألوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق
وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العقل والعلم

﴿ فصل الثواب فضل من الله والعقاب عدل منه ﴾ لان الكل ملسكه فلا ظلم منه ولا
وجوب عليه ولا استحقاق من العبد خلافا للمعتزلة (ومعنى وجوبهما) على الله تعالى
عندنا (أنه وعد أو وعيد فلا يخلف الله وعده) كما هو شأن الكريم فينبى المطيع
البشاة انجاز الوعد (على خلاف في الوعد) فقيل الخلف فيه فضل وكرم يجوز
استداده اليه تعالى وفيه أنه يلزم الكذب في اخباره تعالى مع الاجماع على بطلانه فالحق
أن من تحقق العفو في حقه يكون خارجا عن عموم اللفظ (ومعنى استحقاقهما)
ترتيبهما على الافعال والتروك و (ملازمة اضافتهما الى الطاعات والمعاصي في مجارى
العقول والعادات) لأنه حق لازم يستحقه العبد ويقع على الله تركه (لانه لا واجب)
بمعنى اللازم الذي يقع تركه (على الله) لا الثواب على الطاعة ولا العقاب على المعصية
(ولان الطاعات وان كثرت لا تفي بشكر بعض النعم) فكيف بتصور استحقاق عوض
عليها (ولانهم الواستحقاقا) بالمعنى المنفى عندنا (لما سقطا عن عاش) وأصر طول عمره
(على الكفر ثم آمن أو) واظب مدة حياته (على الايمان) والطاعات (ثم كفر)

(قوله كالصوم والصلاة الخ) وكذا لا حاجة الى تأويله بالاعمال الرديئة التي يشل
منها ويؤخذ بها وتأويل المرور عليها بالاشتغال بها وحيث يكون طوله وقصره بكثرتها
وقلتها (قوله معنى "الزم الذي يقع تركه الخ") فان الاستحقاق هذا المعنى هو المتنازع

فعود بالله تحقيقاً للاستحقاق واللازم باطل بالاتفاق (وقول المعتزلة أن عدم وجودهما
يفضي إلى التواني في الطاعات و) إلى (الاجترار على المعاصي) لأن الطاعات مشاق
ومخالفات للهوى لا تميل النفس إليها إلا بعد القطع بلذات ومنافع تترتب عليها
والمعاصي شهوات مستلذات لا تنزع عنها النفس الامع القطع بالأم ومضات تترتب
عليها (وان إيجاب الله (المشاق بلا) غرض (نفع يقابلها ظلم) وأنه تعالى مسنزه
عنه وذلك النفع هو الثواب (و) ان إيجاب المشاق لتحقيق المنفعة لكن (بلا
مضرة في تركها موجب لوجوب كل ما في فعله منفعة) فلزم وجوب التوافل إذا
مضرة في تركها مع ما في فعلها من المنفعة (مردود) خبر لقول المعتزلة (بأن) كثرة
الانخبار والآثار في الوعد والوعيد يحصل بها الترغيب والترهيب و) مجرد جواز

فيه دونه بمعنى الترتب واللامعة المذكورين فله مما لا نزاع فيه (قوله واللازم باطل
الح) قبل يجوز أن يكون موت المطيع على الطاعة والمعاصي على المعصية شرطاً
في استحقاق الثواب والعقاب وأجيب بأنه لو كان كذلك لم يتحقق الاستحقاق أصلاً
لانتفاء الشرط عند تحقق العلة وانتفاء العلة عند تحقق الشرط وفيه تأمل فليتأمل (قوله
بلا غرض نفع يقابلها الح) أي بلا وجوب فرض الح وكذا قوله الآتي بلا مضرة
الح أي بلا وجوب مضرة الح وذلك ليلزم الاستدلال على تقدير تمام مدعاهم وبدل
على إرادة ذكر ما يأتي في الجواب من قوله وإن كان بدون الوجوب وقوله بعد تسليم لزومه
(قوله بلا مضرة في تركها الح) الأولى للشارح أن يقول في شرحه وتلك المضرة هي
العقاب ليحسن تقابله بما قاله في النفع لكن الأمر فيه سهل (قوله بأن كثرة الانخبار
والآثار الح) أقول لا يخفى أن قول الماتن بأن مجرد جواز الترك الح حوِّب من شبهة
المعتزلة الأولى أفضى الانقضاء إلى التواني الح وقوله مجرد الوقوع الح جواب عن الثانية
أضف أن إيجاب المشاق بلا نفع الح وحاصل الأول هو أن كثرة الانخبار تقيد غلبة الوفاء
بالوعد والوعد فيكون كناية في الترغيب بالطاعة والترهيب من المعصية ولا حاجة إلى
القول بالوجوب إذ مجرد تجويز المسئل ترك الثواب والعقاب من غير الظن بذلك الترك

الترك) أي ترك الثواب والعقاب (غير تادح) في ذلك (و) ذلك لان (مجرد الوقوع) وان كان بدون الوجوب (كاف في) ذلك (المقصود) الذي هو الترغيب والترهيب وفي عدم لزوم الكذب أيضا (وان الغرض) بعد تسليم لزومه (لا ينحصر فيما ذكر) من المنفعة بل يجوز أن يكون شكرا في مقابلة النعم السابقة أو حصول السرور للكاف بالمداخ على اداء الواجب واحتمال المشاق في طاعة الله تعالى

لا يقدح في الترغيب والترهيب فلا افضاء الى التواني والاجترار وحاصل الثاني أن مجرد وقوع النفع في فعلها ووقوع المضرة في تركها كاف في المقصود الذي هو انتفاء الظلم ووجوب كل ما فيه منفعة ولا حاجة الى الوجوب والزموم اذا ظهر هذا ظهر الاختلال في تحرير الشارح « مد ظله » من وجهين أحدهما جعل الجواب الثاني من تنمة الاول والثاني تفسير المقصود في قوله كاف في المقصود بما هو غير مقصود في الجواب الثاني وأيضا جعل تارة كثرة الاخبار كافية في حصول الترغيب والترهيب وتارة جعل مجرد الوقوع كافيا فليتدبر جدا (قوله وفي عدم لزوم الكذب أيضا) هذا جواب من وجه آخر من وجوه احتجاج المعتزلة وهو أنه يلزم من عدم وجوب الثواب والعقاب الخلف والكذب في الآيات والاحاديث الواردة في تحقق الثواب والعقاب وحاصل الجواب ظاهر ثم الاولى حينئذ للشارح أن يتعرض لهذا الوجه فيما سبق أو يسكت من جوابه هنا لكن الامر فيه سهل (قوله بل يجوز أن يكون شكرا في مقابلة النعم الخ) حاصله اما لانسلم أنه لو لم يكن الغرض من ايجاب المشاق هو ايصال المنفعة التي هي الثواب في مقابلتها لكان ظاهرا لم لا يجوز أن يكون الغرض من ايجابها هو اداء الشكر في مقابلة النعم السابقة الواردة عليه من الله تعالى لا ايصال الثواب انما يلزم الظلم عند عدم النفع وثواب في مقابلتها لو لم تكن تلك المشاق مسبقة بالنعم من الله من غير سابقة استحقاق هذا هو التحرير الذي يندفع به ما يرد للناظرين هنا فتأمل جدا (قوله أو حصول السرور للكاف الخ) ان قيل هذا من المنافع فهو اعتراف بما عليه المعتزلة قلت ممنوع فان مرادهم من النفع هو ما في الآحل كما صرح به تفسيره السابق بالثواب

(فصل لاخلاف) بين المسلمين (في خلود من دخل الجنة ولا في خلود الكافر في النار
سوى الكافر حكا كاطفال المشركين فهم) عند بعضهم لا يعذبون بالنار بل (خدم
أهل الجنة) لان تعذيب من لاجرم له ظلم ولقوله تعالى ولا تزروا زرة وزر أخرى
ولا تجزوا الا ما كنتم تعملون

وهذا السرور هو النفع في العاجل (قوله لاخلاف في خلود من دخل الجنة) أي
خلود من دخل فيها وانما قال ذلك ولم يقل في خلود المؤمن مع أنه مقتضى التقابل بما
بعده لما يأتي ان المؤمن العاصي قد يدخل النار فخلوده في الجنة انما يكون بعد دخولها
لامطلقا (قوله ولا في خلود الكافر الخ) سواء كان جاهلا أو معاندا وكذا من بالغ
في الطلب والنظر واستفرغ المجهود ولم ينل المقصود لكن قال الجاحظ ان هذا معذور
لا يلقى بحكمة الخير أن يعذبه مع بذل الجهد والطاقة من غير جرم وتقصير وقد قال الله
تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج كذا قيل لكن أقول لانسلم عدم نيل المقصود
مع المبالغة في الطلب واستفراغ الجهد من غير تقصير في ذلك كيف وقد قال الله تعالى
والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا الآية فليتأمل (قوله كاطفال المشركين) فان
كفرهم ليس حقيقيا بالاعتقاد والناد اذا اعتقاد ولا حناد عندهم شرعا بل هو
حكمي بمعنى أن حكمهم حكم الكافر بتبعية أصولهم لملطفا كما عند الاكثرين
أو في الاحكام النبوية كما عند البعض (قوله عند بعضهم) أي المعتزلة كما في شرح
المقاصد (قوله بل خدم أهل الجنة) فلا يدخلون النار على ما روي في الحديث
المختص للعمومات التي تشمل بها الاكثرون الا تمي ذكرهم قريبا جمعا بين الادلة وأما
تقديم مرويهم على ما روي عن خديجة الا تمي قريبا أيضا فلمله لرجح وجد في هذا دون
ذلك فتدبره (قوله ولقوله تعالى ولا تزروا زرة وزر أخرى) وأصل هذه الآية
مخصوصة عند هذا البعض بما هو بالنسبة الى الاحكام الاخرية والا فهم يجزون
الاحكام النبوية لاصولهم عليهم كما سبق فافهم (قوله ولا تجزوا الا ما كنتم تعملون)
ان قيل هذه الآية كما تنفي عنهم التعذيب بالنار تنفي عنهم النعيم بالجنة أيضا

وأما عند الأكثرين فهم كالكفار عندا واعتقاد الدخولهم في العمومات ولما روى
 أن خديجة رضي الله عنها سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن أطفالهم الذين ماؤا
 في الجاهلية فقال لهم في النار (وقيل من علم الله فيه الإيمان) والطاعة على
 تقدير بلوغه (ففي الجنة أو الكفر) والمعصية (ففي النار وأما من مات على الإيمان
 وترك التوبة عن كبيرة ارتكبها) فعندهم) يقطع بأنه (يخلد في النار) من غير عفو
 ولا اخراج منها) (وعندنا لا) يقطع بالتعذيب فضلا عن التخليد (بل يعني عنه)
 عفو تاما (أو يخرج من النار بعد حين) أيهما شاء الله تعالى (للتصوص) القاطعة
 (الشاهدة بانهم يخرجون من النار) أنهم (يدخلون الجنة) قال الله تعالى فن
 زخر عن النار وأدخل الجنة فقد فاز وقال من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو
 مؤمن فأولئك يدخلون الجنة وقال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار قوم بعدما
 صاروا حقا وقال من مات ولم يشرك بالله دخل الجنة وان زنى وان سرق الى غير ذلك

اذ حيث لا عمل مطلقا لاجزاء مطلقا قلت التتبع قد يكون فضلا من الله من غير لزوم
 أن يكون جزاء أجل فلا يدخل في النفي بالآية بخلاف التعذيب فإنه لا يكون الاجزاء
 العمل فتنبه الآية عنهم قطعاً فليقطعن فإنه لا ينبغي الامسالة منه (قوله) كالكفار نادا
 واعتقاد الخ (تفصيل الكفار لا تعليل التشبيه كما هو ظاهر فلا ينافي ما سبق (قوله)
 من غير عفو ولا اخراج الخ) وما في كلام البعض من أن صاحب الكبيرة عند المعزلة
 ليس في الجنة ولا في النار فليط نشأ من قولهم ان له منزلة بين المنزلتين أى حالة بين
 الكفر والإيمان صلى ما سيأتى وأما ما ذهب اليه المرجسة من أن عصاة المؤمنين
 لا يعذبون أصلا وانما النار للكفار عسكا في الاول بمثل قوله عليه السلام من قال
 لا اله الا الله دخل الجنة وان زنى وان سرق وفي الثاني بمثل قوله تعالى ان الخزي
 اليوم والسوء على الكافرين فجوابه ان الاول انما ينفي الخلود دون النحول وأن الثاني
 مخصوص بعذاب يكون على سبيل الخلود (قوله) للتصوص القاطعة الخ) اصله أن
 ههنا مقامين الاول مقام تحرير المطلوب والثاني مقام تحرير الاستدلال عليه أما الاول فهو

(وليس) دخول الجنة (قبل) دخول (النار وفاتها) فتعين العفو والانتقطاع
 (ولان ثواب المستحق) بالايان والطاعة (وعدا) عندنا (وعقلا) عندهم لا يزول
 بارتكاب الكبيرة سمعنا عندنا وعقلا على قاعدة الاعتزال فيكون لزوم ايصال الثواب
 اليه بهاله و (لا يتصور) ذلك (الا بالخروج) من النار والدخول في الجنة وهو المطلوب
 (ولان دوام عذاب من شرب جرعة نجر بعد ما واطب على الطاعات) طول حياته (لوم
 يكن ظلما) على قاعدتهم (فلا ظلم) أصلا ولوم يستحق بهذا ما فلا ندم (فان احتجوا

أن صاحب الكبيرة ينحصر حاله عندنا في واحد من الامرين أحدهما العفو التام والثاني
 العفو الغير التام والحاصل أن من أصحاب الكبائر من يعفى عنه بالمرة أى يدخل الجنة
 من غير سابقة الإدخال في النار ثم الإخراج منها ومنهم من لا يعفى عنه بالمرة بل يدخل
 الجنة مع تلك السابقة وأما المقام الثاني فهو الاستدلال بوجهين أحدهما ما يفيد أحد
 الامرين على التبيين أى العفو الغير التام وهو المشار اليه بقوله للنصوص القاطعة
 بأنهم يخرجون من النار وذلك لانه لا قائل بالخروج من النار وعدم دخول الجنة
 عقبيه والثاني ما يفيد كلا الامرين لكن على سبيل البداية وهو المشار اليه بقوله
 وانهم يدخلون الجنة المح وحاصله أن لنا نصوصا قاطعة على دخولهم الجنة ومعلوم
 أن ذلك ليس قبل دخول النار أى أن يدخل الجنة ثم يخرج منها فيدخل النار اذ
 لا قائل بذلك أيضا فبقى ان دخول الجنة اما أن يكون من غير سابقة دخول في النار
 فهو الامر الاول أو مع سابقة ذلك فهو الامر الثاني فاندفع ما توهم اد في الكلام اصطرايا
 ذلك مبنى على توهم ان هذا الاستدلال وجه واحد وليس كذلك كما نقرر ويدل
 على أنه مشتمل على وجهين عطف قوله ويدخلون الجنة على قوله يخرجون من النار
 بالواو دون نحو الفاء الحال على أنه من تمة السابق فتدبر فانه دقيق جدا (قوله فتعين
 العفو) ان كان دخول الجنة بلا سابقة دخول النار ثم الخروج منها فهو الامر
 الاول كما مر (قوله أو الانتقطاع) ان كان سابقة ذلك فهو الامر الثاني أمضى
 العفو الغير التام كما سبق أيضا (قوله على قاعدتهم) أى قاعدة المعتزلة فان احتمال

بعمومات الوعيد بالخلود) الشاملة للكافر وغيره كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
فإن له نازجهن خالدين فيها أبدا وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا جازاؤه جهنم خالدا فيها
(قلنا يخص بالكفار أو يعتمد السيئات بقيد الاستحلال) ففي من قتل مؤمنا متعمدا
من قتل مؤمنا مستحلا قتله اذ التعمد على الحقيقة انما يكون من المستحل (أو يحتمل
الخلود على المكث الطويل) والمكث الطويل سواء جعل معنى حقيقيا أو مجازيا أعم
من أن يكون مع دوام كافي حق الكفار أو انقطاع كافي حق الفساق (أو نحو ذلك)
كما يجاب عن آية من قتل مؤمنا بان التعليق بالوصف يشعر بالحينية فيخص بمن قتل
المؤمن لا بمثلته (جمع بين الادلة) والمعتزلة (قالوا وخرج الفاسق) من النار (لخرج

اتصاف أفعاله تعالى بالظلم والدم انما يتأتى على قاعدتهم في الحسن والقبح لأملى فواعدا
كما مر مفصلا (قوله ففي من قتل مؤمنا متعمدا الخ) ان أراد أن المعنى الحقيقي للتعمد
هو المستحل على انهما مساويان كما يصرح به تعليقه بقوله اذ التعمد على الحقيقة الخ
كان الاولى للصنف أن يقتصر على قوله أو يعتمد السيئات من غير التقييد بقيد
الاستحلال أو يقول بدل قوله أو يعتمد الخ أو يعتمد الخ لئلا يلزم تكرار اعتبار
قيد الاستحلال في العبارة وان أراد ان المراد من التعمد في الآية هو المستحل بطريق
اطلاق العام على الفرد الكامل كان الاولى للنارح في التعليل أن يقول اذ التعمد
الكامل انما يكون من المستحل فافهم (قوله والمكث الطويل سواء جعل الخ)
اشارة الى دفع ماورد في حمل الخلود على المكث الطويل من أن الخلود حقيقة في
التأييد لتبادره الى الفهم منه ولتأكيده بالتأييد واتحاد المؤكد والمؤكد في المعنى ضرورة
والعمومات المقررة بالخلود متناولة للكفار والمراد في حقهم التأيد وقا فادا كانت متناولة
للفساق أيضا فالمراد منه في حقهم اما التأيد أيضا فهو مطلوب الخصم أو المكث
الطويل فلا يخفى اما أن يكون معنى حقيقيا أيضا فيلزم اطلاق المشترك على معنيين
أو مجازيا فاطلاق اللفظ على الحقيقي والمجازي معا وكلاهما خلاف ما عليه الاكثرون
كما قرر في محله وحاصل الدفع ان حمل الخلود على المكث الطويل سواء كان معنى

(الكافر) منها (لتأهيمها) معصية (قلنا لانسلم) تناهى الكفر قدرا ولو سلم فلا نسلم (عليه التناهي) بل انما يخرج الفاسق بفضل الله تعالى وورجته ووعده ومغفرته (ولا) نسلم (صحة القياس في مقابلة النص ولا في الاعتقادات) لان القياس انما يفيد الظن ولا عبرة بالظن في الاعتقادات (ثم) اعلم انه لا خلاف في أن من آمن بعد الكفر والمعاصي فهو من أهل الجنة بمنزلة من لا ذنب له ومن كفر نعوذ بالله بعد الايمان والعمل الصالح فهو من أهل النار بمنزلة من لا حسنة له وانما الكلام فيمن آمن وعمل صالحا وآخر سيئا واستمر على الطاعات والكبائر كما يشاهد من الناس فعندنا ما له الى الجنة ولو بعد النار واستحقاقه للثواب والعقاب بمنتهى الوعد والوعيد من غير حبط والمشهور من مذهب المعتزلة أنه من أهل الخلود في النار اذا مات قبل التوبة فاشكل عليهم الامر في ايمانهم وطاعاتهم وما ثبت من استحقاقاته كيف زالت فقالوا بحبوط الطاعات وما لو الى أن السيئات يذهب الحسنات حتى ان (الجمهور منهم على أن الكيرة الواحدة تحبط) ثواب (جميع الطاعات محالة للنص) قال الله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره (والعقل) بانه لا يحسن من الحكيم الكريم

حقيقيا أو مجازيا لا يجوز شيئا من الامرين اذ هو معنى واحد مطلق بصدق في حق الكفار مع التأييد وفي حق الفاسق مع الانقطاع ولا نسلم ان التأبيد في نحو قوله خالدين فيها أبدا تأكيدي لم لا يجوز أن يكون تقييدا (قوله لتأهيمها معصية) حاصله ان الكفر والنسق يشتركان في كون كل منهما معصية والمعصية متناهية أو زمانا مظاهرا وأما قارأ فلا لا شيء من المعصية الا ويوجد ما هو تشبه بها فجزء المعصية يجب أن يكون متناهيا حقيقيا لقاعدة العمل (قوله لانسلم تناهى الكفر قدرا) أي وان سلم تناهيه زمانا (قوله بمنزلة من لا ذنب له الخ) يعني أنه لا يعاقب على دنوه فان الايمان يحجب الكفر كما في الحديث لكن بالسبب ان حديثنا ان الله لاتعصه الايامين على ما صرح به اللوام فهذا احاط لا نزاع فيه وقد ماني صورة

ابطال ثواب ايمان العبد ومواظبته على الطاعات طول حياته بتناول جرعة من الخمر
على أن ابطال الحسنات بالسيئة ليس أولى من العكس كيف وقد قال الله تعالى ان
الحسنات يذهبن السيئات (والبعض) الاخر منهم (على أن يأمن الطاعات
والعاصي أربب) أي زادت على الاخرى (أجراً ووزراً) لاعدداً قرب كبيرة يغلب
وزرها أجزاعات كثيرة ولا سبيل الى ضبط ذلك بل هو مفقوض الى علمه تعالى
(أحبطت الاخرى محضاً بأن يسقط الاقل ولا يسقط من الاكثر شيء أو) أحبطتها
(موازنة بأن يسقط الاقل ويسقط ما يقابله من الاكثر) مثلاً من له مائة جزء
من العقاب واكتسب ألف جزء من الثواب فانه يسقط عنه العقاب ومائة جزء
من الثواب بعقابته ويبقى له تسعمائة جزء من الثواب ومن له مائة جزء من الثواب
واكتسب ألفاً من العقاب سقط ثوابه ومائة جزء من عقابه (ونعكسوا) في ذلك (بمثل)
قوله تعالى أولئك (حبطت أعمالهم لا تبطوا صدقاتكم) بالمر والادى وقوله تعالى
ولا تتجهروا به بالقول كجهر بعضهم لبعض (أن تحبط أعمالكم) الجواب أنه (لا يفيد
التنازع) فيه (وهو بطلان حسنة كاملة بسيئة سابقة أو لاحقة) وانما يفيد أن
من عمل عملاً استحق له الذم وكان بكمه أن يعمل على وجه يستحق به المدح والثواب

العكس الآتي (قوله بتناول جرعة خمر) فله بمنزلة من خدم كريماً مائة سنة
حتى الخدمة ثم بدت له مخالفة أمره أو أمره فعمل يحسن منه رضى حقوقي بأن
الخدمات وقس ما عهد ووعده من الحسنات وتعذيبه عذاب من واطب مدة الحياة
على الخلة والمسرات وبضار كانت كبيرة محبطة لثواب الطاعة لكات منافسة
لصحتها كالردة وأيضاً استحقاق الثواب انما هو لكون الطاعة حسنة واستثلاً لأمره
تعالى وهذا متفق مع الكبيرة فيتحقق أثر لزوماً على تعدتهم (قوله وهو بطلان
حسنة كاملة الخ) وهو من أن يكون حسنة مشروطاً بقرينة السيئة التي قالوا بمحطوطها
وذلك كما لا يخفى من مؤلف صدره سنة سائمة ولا حتى به عدداً لا تحبط تلك
السيئة منه سالماً قوله تعالى من عمل مثلاً (أية) ههنا محطوطها وأما التي

يقال انه أحبط عمله كالصدقة مع المن والاذى وبدونهما (وعورض بمثل) قوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وألزموا) أي مردوا بما يقبلونه (بانه لا كبيرة يربى وزرها على أجر معرفة الله فيجب) عليهم (أن يدروا بها) أي يقولوا بدورها (جميع الكبائر) فإذا لم يفعلوا ذلك بطل هدياتهم بتغالب الاعمال وسقوط أفعالها بكثرتها

(فصل) اتفقت الامة على أنه تعالى عفو وغفور يعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا وان جاز عقلا لان الكل ملكه تعالى ومنع البعض الجوارز العقلي أيضا لانه مخالف لحكمة التفرقة بين من أحسن غاية الاحسان ومن أسوأ غاية الاساءة وضعفه ظاهر وعند الاصحاب (يجوز العفو عن الكبائر بدون التوبة) أيضا (لأن العقاب حقه تعالى فله اسقاطه) بل يحسن لان فيه نفعاً للعبد من غير ضرر لاحد (وبدل على الوقوع مثل) قوله تعالى وهو الذي يقبل

(قوله وبدل على الوقوع) أي وقوع العفو الآية الاولى تدل على وقوعه بعد التوبة والثانية أمضى ويعفو عن السيئات على وقوعه مطلقا وكذا البواقي اه منه

يكون حسنهما مشروطا بترك السيئة كالصدقة فان حسنهما مشروط بترك المن عليها فهي ليست حسنة كاملة بنفسها فإذا صدرت من مؤمن مع المن والاذى فلا شك في حبوطها بهما وهذا مما لا نزاع فيه ومن هنا يظهر وجه ما مر من احباط الكفر بحسنات المؤمنين

أعاذنا الله تعالى قد برر (قوله عن الصغائر مطلقا) أي قبل التوبة وبعدها وقوله ولا يعفو عن الكفر أي قبل التوبة الصادقة بالايان (قوله قطعا) أي بلا خلاف بيننا وبين المسترلة وهو قيد لسائل الثلاث ان قيل الكفر أيضا من الكبائر فما وجه التعرض له بخصوصه بعد التعرض لحكم مطلق الكبائر قلت وجهه أن الكفر وان كان حكمه بعد التوبة كحكم سائر الكبائر بعدها لكن يتأخر حكمه قبل التوبة عن حكم سائر الكبائر قبل التوبة ههنا تحت المشيئة يتصل العفو عنه ومنه لا يبقى فيها بخلاف الكفر فله قبل التوبة غير مفعو منه اتفاقا ولما خصه من بينها بالتعرض له بخصوصه فأنه (قوله ودفعه ظاهرا) وذلك

التوبة عن عبادته (ويعفو عن السيئات ويعفو عن كثير إن الله يغفر الذنوب جميعا) ان برك الله ومغفرة للناس على ظلمهم (و) يدل (على نفيه في الشرك) قوله تعالى (ان الله لا يغفر أن يشرك به) الآية (وفي الاحاديث أيضا) دلالة على الوقوع (والتخصيص) أى تخصيص العفو في تلك النصوص (بالصغائر أو بما بعد التوبة أو الحمل) بالرفع أى حمل العفو فيها (على تأخير العقوبات المستحقة) فعنى يعفو يؤخر العقوبة (مع كونه خلاف الظاهر) بلا دليل وتخصيص العام بلا تخصيص وتقييد الاطلاق بلا قرينة (و) خلاف (صريح الاحاديث لا يصح في البعض) كقوله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به الآية لأن المغفرة بالتوبة تم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة وكذا تم كل حاص فلا يلازم التعليق عن بشاء المفيد للبعضية

لانه انما يلازم صدم الوقوع لامدم الجواز والكلام فيه (قوله أو الحمل على تأخير العقوبات) أو على وضع الآصار عنهم من التكاليف المهلكة التي كانت على الامم السالفة أو على ترك ما فصل ببعض الامم من المسخ وكتابة الآثام على الجبذ ونحو مما يفيضهم في الدنيا (قوله مع كونه خلاف الظاهر الخ) ناظر الى الحمل على تأخير العقوبات ونحوه وقوله وتخصيص العام الخ ناظر الى التخصيص بالصغائر وقوله وتقييد الاطلاق الخ ناظر الى تخصيصه بما بعد التوبة فافهم (قوله وكذا تم كل حاص) أى تم المنفرة بالتوبة في هذه الآية كل حاص بما دون الشرك وانما قيدناه بالعاصي بما دونه ولم نعمه على مطلق العاصي مشركا أو غيره لئلا يكون هذا التعميم تكرار التعميم السابق من غير فائدة وبالجملة الاولى أن يقول وكذا لا يلازم التعليق الخ من غير تعرض لتعميم ثانيا كما لا يخفى على الفطن (قوله المفيد للبعضية) قد يقال لاحاجة في ابطال حمل المنفرة على ما بعد التوبة الى اعتبار اعادة البعضية بان يكون التعليق للمغفرة بل اعتبار تعليق نفس المغفرة بالمسئلة يكفي في ابطال ذلك لان المنفرة بعد التوبة واجبة على الله عندهم والواجب لا يعجز أن يعلق للمسئلة والارادة وقد يجب بان المنفرة وترك القلب على الكثرة ليس واجبا عندهم كتوب المطمح بل هو مقتضى الوعد ولو سلم ففصل انقول كان واحدا عليه فهو بمسئلته

وكذا مغفرة الصغائر لمن يجتنب الكبائر على أن في تخصيصها اخلاصا بالمقصود أعني
 تهويل شأن الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفرو ويغفر ما سواه ولو كبيرة
 (وقالت المعتزلة يمتنع) العفو عن الكبائر بدون التوبة (سمعا بالنصوص الواردة في
 وسيد الفساق) وأصحاب الكبائر إما بالنصوص كقوله تعالى في المتولي عن الزحف
 وما واهجهنم وبئس المصير وإما بالدخول في عومات الوعيد (فان اختلف) في الوعيد
 (والكذب) في الاخبار (نقص لا يجوز على الله) تعالى (وعقلا بأنه اغرام على القبيح)
 لان المكلف يتكلم على العفو يرتكب القبيح وهذا قبيح يمتنع استناده اليه تعالى
 (ورد) الاول (بانهم داخلون في عومات الوعد) بالثواب ودخول الجنة (أيضام

وارادته حينئذ يصح تعليقه وفيه نظر فان العقاب بعد التوبة ظلم مندهم فيجب
 تركه على ما صرحوا به والواجب وان كان فعله بالارادة لا يعلق بالشيء كقضاء
 الدين والوفاء بالتدبر على أن التحقيق هو أن هذا ليس تعلق الفعل بالشيء بخلاف
 أن يقال يظهر مادونه ان شاء بل هو تقييد للعفو له فان معناه لمن يشاء دون من لا
 يشاء كما هو ظاهر (قوله وكذا مغفرة الصغائر الخ) أي كما أن تخصيص المغفرة في الآية
 بما بعد التوبة لا يلائم التعليق بمشبهته لعمومها كذلك تخصيص المغفرة فيها بالصغائر
 لا يلائم ذلك التعليق لعمومها جميع الصغائر فافهم وأقول وكذا حمل المغفرة على تأخير
 العقوبات لا يصح فيها لعمومه الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة ولا يلائم التعليق ثم
 اعلم أن التعبير بعدم الملامة له اشارة الى أنه يمكن أن يقال ان التعلق قيد واقعي
 لا احترازي فتدبره جدا (قوله على أن في تخصيصها اخلاصا بالمقصود الخ) أي في تخصيص
 المغفرة بما بعد التوبة اخلاصا بالمقصود الخ وأقول بكون المقصود من الآية التهويل
 بشأن الشرك والتفرقة بينه وبين مادونه يظهر ايضا ان التابع بالشيء ليس في نفس
 الفعل أعني المغفرة لان التفرقة انما تتحقق بالمعنى وقوع المغفرة فيما سوى الشرك دونه
 وتعلقها بالشيء محل بذلك فليتأمل (قوله يمتنع العفو عن الكبائر بدون التوبة الخ)
 أي بخلاف العفو عنها بدونها كما هو ضدنا أقول ويظهر من هذا وجه آخر على صحة
 تخصيص المغفرة في الآية السابقة بما بعد التوبة كان يقال تخصيصها به لا يلائم منكرة

بطلان الخلف فيه اجابا) بخلافه في الوعيد فانه ربما يعتد كرما والحق ما أشير اليه سابقا من أن من تحقق العفو في حقه يكون خارجا عن عموم اللفظ (و) الثاني (بان مجرد احتمال العقوبة يكون زاجرا) للعاقل عن ارتكاب الباطل (فكيف مع الرجحان) بالآيات القاطعة بالعذاب والوعيدات الشائعة في ذلك الباب فكيف يكون احتمال تركها بل وقوعه في الجملة وبالنسبة الى ما لا يعلمه الا الله مفضيا الى الاغراء الا ترى أن قبول التوبة مع وجوبه عندكم وعزم كل أحد عليها باليس باغراء (واذا جاز

الصغار بدونها فان الآية حينئذ تدل على أن مغفرة ماسوي الشرك من المعاصي بالتوبة ولو كانت صغائر وليس كذلك فيعنيئذ يجوز أن يكون ماسبق عن الشارح من قوله وكذا مغفرة الصغائر اشارة الى هذا فليتقطن (قوله بخلافه في الوعيد) أي بخلاف الخلف في الوعيد فانهم يجوزونه ثم انهم في ذلك التجوز تارة يقولون على منعه كونه كذبا حيث يقولون ان الكذب انما يكون في الماضي دون المستقبل لكنه ظاهر البطلان من الاخبار بالنسبة الى خلاف ما هو كذب سواء في الماضي والمستقبل وتارة على أن هذا وان كان كذبا لكنه حسن فلا يمتنع عليه تعالى وذلك توقف الصفو الذي هو غاية الكرم عليه وكل ما لا يوجد الحسن الا عند وجوده فهو حسن ولعل الشارح مد ظله الى هذا أشار بقوله فانه ربما يعتد كرما وبه نظر ولذا قال الشارح والحق ما أشير اليه سابقا الخ (قوله خارجا عن عموم اللفظ) قد يقال صيغة المهور تدل على ارادة كل فرد مما يتناول اللفظ بمنزلة التخصيص باسمه الخاص فأخراج البعض منها بدليل متراخ نصح وهو لا يجري في الخبر لزوم الكذب اما التخصيص الاتيان بدليل متصل دال على أن المخصوص غير داخل في العموم وهو لا يوجد في عمومات الوعيد وأجيب بأنه ممنوع فان ارادة الخاص من العام والمقيد من المطلق شائع من غير دليل متصل والمذهب عند الشافعية هو أن دليل المخصوص والتقييد وان كان متراخيا فهو بيان لانسخ أقول وعلى تسليم لزوم الاتصال نقول عادة الكريم هو أنه يعلق وعيده بمشيئته في نفسه وان لم يتلفظ به فالدال على تخصيصه متصل أبدا بخلاف

الغفر عن الكبائر بدون التوبة فمع الشفاعة أولى) وقد (قال الله تعالى استغفر
 لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) أي لذنوب المؤمنين ونعم الكبائر (وقال النبي صلى الله
 عليه وسلم اذخرت شفاعة لاهل الكبائر من أمي قتل) قوله تعالى (لا يقبل
 منها شفاعة) و قوله تعالى (لا تنفعها شفاعة الشافعين) والضمير في منها ولا تنفعها
 للنفس العامة في قوله تعالى وانقوا يوم لا تجزي نفس عن نفس شيئا (بعد) تسليم
 كون الكلام لعموم السلب لا سلب العموم و (تسليم عموم الا زمان والاحوال يخص
 بالكفار) خبر لقوله قتل (جميعا بين الأدلة) هذا (ثم لاختفاء في ورود الشرع
 بالشفاعة) كما مر (فحملها المعنوية على طلب المنافع) للطبعين والتائبين برفع الدرجات
 وزيادة الثواب (ويلزمهم) اذا كانت الشفاعة بمعنى طلب المنافع لا إسقاط المضار
 فقط (أن يكون من سأل الله زيادة كرامة للنبي شافعا له) وهو باطل وفاقا (وأما
 الحمل على) شفاعة (الصغيرة أو ما بعد التوبة قطاها البطلان) لما مر من قوله صلى
 الله عليه وسلم اذخرت شفاعة لاهل الكبائر ولان الصغائر مكفرة عندهم

ومعه فالخلف فيه انما هو بالنظر الى ظاهر القول فتدبره (قوله فمع الشفاعة أولى الخ)
 وقد يستدل على الغفر بالشفاعة بقوله تعالى في حق الكفار فما تنفعهم شفاعة الشافعين
 فان سوق الآية يفيد أن الشفاعة تنفع ذنوب غير الكفار لان القصد تجميع الكفر
 وتجييب رجائهم بانهم لا تنفعهم الشفاعة فلو لم تنفع الشفاعة أحدا لما كان في تخصيصهم
 زيادة توبيخ لهم لكن فيه تأمل فان ما ذكر انما يدل على ثبوت مطلق الشفاعة ولا نزاع
 فيه ولا يدل على عمومها للكبار وهو المتنازع وقد يجاب بان الاستدلال مبني على ما يأتي
 من بعض الاحكام من أن الشفاعة حقيقة لا يجوز أن تكون لزيادة المرتبة والمنافع
 بل هي لإسقاط المضار والصغائر مكفرة باجتناب الكبائر فتعين أن تكون لاثبات الكبائر
 فاثبات مطلق الشفاعة اثبات للطلب فتدبر (قوله وهو باطل اتفاقا الخ) واعترض
 بأنه يجوز أن يعتبر فيها زيادة قيد ككون الشفيع أهل حالا من المشفوع له أو كونه
 زيادة المنافع واقعة التمسك لسؤاله وطلبه فلا يلزم أن يكون من سأل الله تعالى زيادة

باجتناب الكبائر وترك العقاب بعد التوبة واجب عندهم فليس لشفاعة كبير معصي (ثم الكبيرة هي التي تشعر بقلة الاكثارات بالدين أو التي خصت) في كلام الشارع (بالوعيد وقيل كل معصية فهمي بالاضافة الى مادونها كبيرة و) بالاضافة (الى ما فوقها صغيرة) وظاهر قوله تعالى ان تجنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم يدل على أن الكبائر متميزة عن الصغائر بالذات لا بالنسبة والاعتبار لانه لا يتصور حينئذ اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هي دون الكل وأنى للبشر ذلك (وقيل) كافي رواية ابن عمر رضي الله عنهما (هي الشرك) بالله تعالى (والقتل) بغير حق (والقذف) أى قذف المحصنة بالزنا (والزنا والفرار من الزحف والصحروا كل مال اليتيم والعقوق) أى عقوق الوالدين المسلمين (والاحادي في الحرم وقد يزداد) كافي رواية أبي هريرة رضي الله عنه اكل الربا (في رواية على رضي الله عنه) (السرقه وشرب الخمر)

﴿فصل في (التوبة) هي في اللغة الرجوع يقال تاب اذا رجع و(في الشرع هي التندم عن المعصية لكونها معصية) فان الندم عن المعصية لا ضرارها يبدنه أو اخلاؤها بعرضه أو ماله لا يكون توبة وأما الندم لخوف النار هل يكون توبة فيه تردمبنى على أن ذلك هل يكون ندما عنها القبحها ولكونها معصية أم لا وكذا الندم عنها القبحها مع غرض آخر وقال في شرح المقاصد الحق أن جهة القبح ان كانت

قواب النبي صلى الله عليه وسلم شافعه لكن فيه تأمل فليتأمل (قوله على أن الكبائر متميزة الخ) أقول هذا انما يتم لو كان اضافة الكبائر الى ما أصيب اليه للاستغراق وأما لو كانت للجنس فلا اذ يصير حاصل الآية أن اجتناب أى سيئة من السيئات مكفرة لما هي صغيرة بالنسبة اليها وهذا المعنى صحيح مع القول بالتمييز بالاعتبار أيضا فتأمل (قوله تاب أى رجع) فإذا أسند الى العبد أريد رجوعه من الزلة بالندم وإذا أسند الى الله تعالى أريد رجوعه تعالى بالطاعة الى العباد (قوله وأما التندم لخوف النار الخ) أى الندم في الدنيا لخوف نار الآخرة وكذا التوبة عند مرضي خوف

بحيث لو انفردت لتحقيق الندم فتوبة والا فلا ثم معنى الندم تحزن وتوجع على أن فعل وتغنى كونه لم يفعل (وقيل) لا بد (مع) ذلك من (العزم على الترك في الاستقبال) واعتراض بأن فعل المعصية في المستقبل قد لا يخطر بالبال اذهول أو جنون أو موت

فيه تردد مبنى على أنه هل هو ندم للعصية وقبحها أم ندم للخوف فتكون بمنزلة إيمان اليأس والظاهر من كلام النبي صلى الله عليه وسلم قبولها ما لم تظهر علامات الموت هكذا قيل وإعاقبنا الندم بما في الدنيا لأن الندم في الآخرة ليس بتوبة قطعا فلا يكون مقبولا (قوله ثم معنى الندم الخ) أى معناه الشرعى عند الأشاعرة كما يظهر مما يأتي (قوله وتغنى كونه الخ) عطف على تحزن ولا بد منهما لأن مجرد الترك ليس بتوبة لقوله عليه السلام الندم قربة (قوله في الاستقبال) قيد للترك لالعزم فإن القائل يلزم العزم يريد به العزم حال الندم والتوبة كما هو ظاهر (قوله واعتراض الخ) حاصل الاعتراض أنا لا نسلم أن العزم على الترك في الاستقبال مما لا بد منه في التوبة وذلك لأن تحقق هذا العزم موقوف على تحقق أمرين أحدهما خطور فصل السيئة في الاستقبال والثاني كون ذلك الفعل مقدورا إذ لو اتفنى واحد منهما لم يتحقق العزم على الترك ضرورة كما صرح به ومعلوم أن كلا منهما يتفنى أحيانا أما الأول فكما في صورة الذهول لنحو موت أو جنون وأما الثاني فكما في صورة عروض آفة فلا يتم القول بأنه مما لا بد منه في التوبة وحاصل الجواب أن الاعتراض إنما يقبحه لو أريد أنه مما لا بد منه مطلقا أما لو أريد أنه مما لا بد منه عند تحقق الخطور والاقتدار المذكورين فلا كما هو ظاهر نعم بقي أنه لو عرض آفة للقعدة لكن يتوقع زوالها ومود القعدة في الاستقبال فهل يلزم العزم المذكور حينئذ أم لا والذي يظهر لنا هو لزومه كما لا يخفى فحينئذ يظهر أن ما قلناه في شرح المقاصد من أنه يتوهم أن تقدير القدرة قيد للترك لا يلزم أى يجب العزم على أن لا يفعل على تقدير القدرة حتى يجب على من عرض له آفة أن يعزم على أن لا يفعل لو فرض وجود القدرة له وبه يشعر ما قلناه في المواضع انتهى لا يخلو من مناقشة تنبيه ثملى في هذا المقام بحث يسقط به الاعتراض بالمره وهو أن لزوم الشيء لشيء قد يكون بحسب الواقع ونفس الامر معنى أنه لا ينفصل عنه قطعا كما هو بين النار

أوغبر ذلك وقد لا يقتدر عليه لعروض آفة فلا يتصور العزم على التركة لما فيه من
الاشعار بالاختيار وأجيب بان المراد العزم على التركة على تقدير الخطور والافتقار
لكن النادم عن المعصية لقبها لا يتخلو عن ذلك العزم فذكره في التعريف انما هو

والحرارة وقد يكون بحسب اعتبار المعتبر من نحو الشارع نعى أن الشارع مثلا اعتبره
فيه للاعتداد به وجعله قيدا لصحته بحيث لو تحقق القيد كان المقيد صحيحا في نظره
ولو لم يتحقق لم يكن صحيحا فيه كما هو المراد به في قول هذا القائل بين العزم المذكور
والتوبة ومعلوم أن انتفاء اللازم في بعض الاحيان انما يقدر على القول بالزوم بالمعنى
الاول الواقعي دون المعنى الثاني الشرعي بل هو مصحح له اد لو لم يتف ولم يتفك عنه
أبدا لم يكن لايجاب الشارع له وجعله لازما بمعنى كما بين في محله فظهر أن منشأ
الاعتراض هو اشتباه أحد المبرزين بالآخر على ما لا يخفى على المتأمل في المقام والكلام
ان قيل يمكن أن يصرر اعتراض المعترض على وجه يتجه على القول بإرادة الزوم الشرعي
بأن يقال ارادته لو كان العزم المذكور مما لا بد منه في التوبة لزم أن لا يجب التوبة
الا عند تحقق العزم واللازم باطل لانها من الواجبات المطلقة لا المقيدة قلت فيدفع
حيثئذ بأن القائل لم يجعل العزم قيدا لوجوبها بل لصحتها والاعتداد بها كما سبق
فلم يلزم كونها من الواجبات المقيدة ان قيل يحتمل أن يصرر على وجه يتجه على تسليم
كونه قيدا لصحتها بأن يقال أراد أنه لو كان قيد العصتها لزم أن لا تصح الاعتد تحققة
مع أنها صحيحة بدونه قلت حيثئذ لقائل أن يدفعه بأن هذا أول النزاع أو ينسك
بالباب المذكور في الشرح فتقطعه واحفظه فانه غاية تحرير المقام (قوله لكن النادم
عن المعصية الخ) أقول فيه نظرا ما أولا فلا أنه يفيد بظاهره ان المراد بلزوم العزم في
التوبة هو الزوم بمعنى عدم الانفكاك في الواقع وقد مر أنه ليس كذلك بل المراد هو
الزوم الشرعي وأما ثانيا فلا أنه على تقدير تسليمه يناق ماسبق مما حاصله أن النادم
عند المنهول ومروض الآفة لا يتحقق العزم على التركة ان قيل لعله حيثئذ أراد بالعزم
هنا هو العزم عند تحقق الخطور والافتقار لا مطلقا قلت هو أيضا ليس لازما لا يتفك
من النادم ضرورة أنه من الامور الاختيارية فله أن لا يعزم على التركة أصلا كما هو

البيان والتقرير (وقالت المعتزلة) انه يمكن في التوبة (اعتقاد انه أساء وأنه لو أمكنه
 رد تلك المعصية لردّها) ولا حاجة الى الاسف والحزن لان الحزن لتوقع الضرر
 ولا ضرر مع الندم ولان العاصي مكلف بالتوبة كل وقت ولا يمكنه تحصيل الغم
 والحزن فيه (وهي واجبة) وقال لكن عندنا (سمعنا قوله تعالى توبوا الى الله
 جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا) وقالوا عسلا لما فيها من دفع الضرر (أى ضرر
 العقاب) (وكذا ثبت القبول) فإنه واجب عندهم عقلا حتى قالوا ان العقاب بعد

واضح فتأمل أنه دقيق (قوله) انه لو أمكنه رد المعصية (الح) بالواو الجامعة لا بالواو الفاصلة
 كما في بعض النسخ المحرّرة فان مجرد اعتقاد أنه أساء غير كاف في تحقق التوبة عندهم بل
 يعتبر الندم فيها عندهم أيضا كما نفيده عبارة الشارح في التعليل الاتي على عدم
 الاحتياج للتعزّن بقوله ولا ضرر مع الندم فلا بد في التعريف من قيد آخر يفيد اعتبار
 الندم عندهم أيضا وهو قوله انه لو أمكنه رد المعصية الخ ان قيل اذا كان الندم معتبرا
 في التوبة عندهم أيضا يلزم اعتبار التعزّن فيها عندهم كما عند الاشاعرة لما سبق واعتبار
 التعزّن في معنى الندم فلزم تساوي المذهبين ويناقض ما يأتي قريبا من عدم الحاجة عندهم
 الى التعزّن قالت اعتبار التعزّن في معنى الندم انما هو على رأى الاشاعرة كما أشرنا اليه
 سابقا لا مطلقا فالندم عند المعتزلة هو التمنّي انه لم يفعل فقط من غير اعتبار التعزّن ولهذا
 جبروا عنه بقولهم انه لو أمكنه ردّها الخ بخلاف الاشاعرة فانهم أخذوا فيه قيد التمنّي
 والتعزّن معا كما مر فافترقا فتأمل (قوله) ولان العاصي مكلف (الح) أقول قوله كل وقت اما
 أن يكون ظرفا للتوبة فيكون المعنى أن الشخص بعد ما عصى فهو مكلف بأن يتوب
 في كل وقت من أوقات حياته فيريد أنه ممنوع لما يأتي أنه لا يلزم تجديدها كما ذكر
 الدّنب فكيف يلزم في كل وقت أو يكون المعنى في وقت يذكر فيه المعصية فرد مع
 ما ذكر أنا لانسلم عدم امكان تحصيل الغم والحزن فيه واما أن يكون ظرفا لتشكيب
 دون التوبة والمعنى أنه مكلف في كل وقت بالتوبة عن المعصية ولو مرة فاذا تاب في أى
 وقت من الاوقات سقط عنه التشكيب فرد أن عدم امكان تحصيل الغم والحزن في ذلك

التوبة ظلم رأما عندنا فلا اذلا وجوب على الله وهل ثبت سمعا قال في شرح المقاصد لم يثبت في ذلك نص قاطع لا يقبل التأويل وفي شرح المواقف قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده لا يدل على الوجوب بل على أنه الذي يتولى ذلك ويقبله وليس لاحد سواه (و) المصريح به في كلام المعتزلة (وجوبها على الفور حتى يأثم التارك) بتأخير ساعة (مثلى حقه) اذ يلزمه بتأخير ساعة ذنب آخر تجب التوبة عنه وهم جراحني ذكروا أنه بتأخير التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة يكون له كبيران

الوقت ظاهر المنع (قوله وأما عندنا فلا) أى فليس قبول التوبة واجبا عقلا عليه تعالى (قوله اذ لا وجوب على الله) لما مر أنه لا يجب عليه تعالى عند ما شئ لا عقلا بمعنى أن يمنع العقل تخلفه عنه ولا شرعا بمعنى أن يكون تعالى مأمورا به نعم يصح اطلاق الوجوب على فعله بمعنى أنه يفعل البتة بمقتضى وعده وهو المراد بما يأتى في قوله وهل ثبت سمعا الخ فانهم (قوله وهل ثبت سمعا الخ) الظاهر أن الضمير لوجوب القبول لا للقبول أوله وثبت بمعنى وجب لان الاختلاف انما هو في وجوبه لافى حصول أصل القبول اذ قوله تعالى وهو الذى يقبل التوبة الآية نص في الملاحة على حصول أصل القبول وان لم يكن نصا في وجوبه على ما يصرح به ما يأتى قريبا مما ينقله من شرح المواقف وذلك كما يقال زيد يشرب الماء فانه دال على ثبوت أصل الشرب لانه يجب عليه الشرب فحينئذ يكون ماسقوله من شرح المقاصد من قوله لم يثبت في ذلك اشارة الى وجوب القبول وبهذا ظهر الاتفاق بين حاصل مافى الشرحين لكن ههنا بحث وهو أنه اذا دلت الآية على ثبوت أصل القبول دلت على وجوبه أيضا بمقتضى امتناع الخلف في وعده تعالى كما هو ظاهر فالتحقيق أن الاختلاف في وجوبه ناشئ من الاختلاف في أصل القبول ومعنى مافى شرح المقاصد من أنه لم يثبت في ذلك الخ هو أن نحو قوله تعالى وهو الذى يقبل التوبة يحتمل التأويل به الذى يقدر على أن يقبل التوبة فليس نصا قطعيا على وقوع القبول بالفعل منه فضلا عن أن يكون نصا على وجوبه لكن ظاهر مافى شرح المقاصد انما يوافق التحرير الاول وان أمكن تطبيقه بالتكليف على هذا التحقيق أيضا قدبره فانه من المزالق (قوله بتأخير ساعة الخ) هذه عبارتهم

المعصية وترك التوبة وساعتين أربع الاولي ان وترك التوبة عن كل منهما وثلاث ساعات ثمان وهكذا (ثم سقوط العقوبة عندنا بمحض) عقوالة تعالى و (الكرم وعنداً كثرهم) بناء على قاعدة التحسين والتقيج (بنفس التوبة) وعند بعضهم بكثرة ثوابها اذ لو كان بنفس التوبة لزم السقوط بندم العاصي عند معاناة النار ويرد عليهم أنه لو كان بكثرة الثواب لما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون الاخرى لان نسبة كثرة الثواب الى الكل على السواء (ولا يلزم تجديدها كلما ذكر الذنب) لانه قد أتى بما كلفه وخرج عن عهده خلافاً للقاضي مناوأي على من المعتزلة زعموا منها أنه لو لم يندم كلما ذكرها كان مشتهياً لها فراجبها وذلك ابطال للندم والجواب المنع ان ربما يضرب عنها صفحاً من غير رجوع اليها واشتهاهلها وابتهاج بها (وتصح التوبة عن بعض الذنوب خاصة) ان ليست التوبة عن المعصية الا الرجوع عنها والندم عليها والعزم على أن لا يعاودها وقد وجد ذلك (ويكفي) في التوبة عن المعاصي كلها (الاجال وان علم تفاصيل الذنوب) لحصول الندم والعزم وذهب بعض المعتزلة الى أنه لا بد من الندم تفصيلاً ورتبانه مكلف بالتوبة كل وقت مع امتناع احضار الذنوب الكثيرة في وقت واحد ثم انه قد يكفي في التوبة الندم كما في ارتكاب الفرار عن الزحف وترك الامر بالمعروف (وقد يتوقف تحققها على واجب آخر كذا المعصوب أو بدله) فانه لا يصح التوبة مع ادامة البعد على المعصوب (وقد يلزم ذلك الواجب

في الكتب لكن الظاهر أن مرادهم من الساعة هو الزمان الذي يسع التوبة لا الساعة المعروفة بين الناس فانهم (قوله عند معاناة النار) فيه ان التوبة هي الندم عن المعصية لتجديدها ولا نسلم أن الندم الحاصل في صورة المعاناة للقيج (قوله لان نسبة كثرة الثواب الخ) أقول فيه أنه يجوز أن يقال ان التوبة لما لم تكن طاعة مستقلة بنفسها بل يتوقف حصولها على تقدم معصية عليها كان لها اختصاص بتلك المعصية فتكون كثرة ثوابها أيضاً مخصوصة بها فلا تكون نسبتها الى كل معصية على سواء فانهم

الأخرى معها) ولا يتوقف تحققها عليه (كحد الشرب) والقصاص في القتل -
 عمدا (وقضاء الصلاة وإرشاد من أصله والاعتذار إلى من آذاه) كافي الغيبة ولا
 يلزم ذكر ما اغتابه به إلا إذا بلغه على وجه أخفى (ويجب الأمر بالواجب والنهي
 عن الحرام) قال في شرح المقاصد قد جرت عادة المتكلمين بإيراد الأمر بالمعروف
 والنهي عن المنكر في علم الكلام مع انهما بالفروع أشبه وكانهما يشبهان التوبة
 في الزجر عن ارتكاب المعصية ولهذا أوردتهما في فصل التوبة (ويندب الأمر
 بالمدوب والنهي عن المنكر) لكن كل ذلك (بشرط العلم) من الفاعل (بوجه
 المعروف) من أنه مندوب أو واجب معين أو غيره مضيق أو موسع عين أو كفاية
 (و) بشرط العلم منه بوجه (المنكر) وبالجملة يشترط العلم بما يختلف باختلافه
 حال الأمر والنهي ليقعاعلى ما ينبغي (و) بشرط (تجوز التأثير) بأن لا يعم قطعا
 عدم التأثير قطعاً لا يكون عبثاً واشتغالا بما لا يعنى (و) بشرط (انتفاء

(قوله بإيراد الأمر بالمعروف الخ) اعلم أن المعروف يتم الواجب والمندوب والمنكر
 يتم المحرم والمنكره بكلا قسميه لكن إذا كان القول بوجوبهما أو بكونهما فرض كفاية
 يراد بالمعروف الواجب والمنكر الحرام لأن الأمر بالمندوب والنهي عن المنكره ليسا
 واجبين ولا فرضين ولذا فصل المصنف المسئلة بقوله يجب الأمر بالواجب الخ ويندب
 الأمر بالمندوب الخ والضمير في قوله فيما بعد وهو فرض كفاية الخ للأمر بالواجب
 والنهي عن المحرم لا للأمر بطلق المعروف والنهي من مطلق المنكر كما هو ظاهر (قوله
 لكن كل ذلك) أى كل من وجوب الأمر ونهيه فالشروط الآتية شروط للوجوب
 والندب لا للمواز كما سيظهر (قوله أو واجب معين أو غيره الخ) الواجب المعين قد
 يقال على مقابل الواجب المخير كما هو المراد هنا وقد يقال على مقابل الواجب الكفائي
 كما هو المراد فيما يعقبه قريبا فالأولى أن يقول بدل قوله أو غيره أو مخير كما في شرح
 المقاصد فافهم (قوله واشتغالا بما لا يعنى) ان قيل فيجب ذلك وإن لم يؤثر امتاراً

(المفسدة) والمضرة التي هي أكثر من ذلك المنكر والضرر المختزعه يكتفي فيه
 التلن (ولا يختص) الامر بالمعروف والنهي عن المنكر (بالوالي) بل يجوز لأحد
 الرعية بالقول والفعل (الامباضي الى) نصب (القتال) فينهذ يختص به حذرا عن
 الفقنة (ولا بالمجتهد) بل يجوز للعوام أيضا (الامباضة راليه) بان لا يستوى في
 ادراكه الخاص والعام بل يختص مدركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه أمر ونهي بل
 الامر فيه حينئذ موكول الى أهل الاجتهاد ولا يمكن يكون ورعا لا يرتكب مثله بل من
 رأى منكرا او هو يرتكب مثله فعليه أن ينهي عنه لان تركه للمنكر ونهيه عنه
 فرضان متميزان ليس لمن يترك أحدهما أن يترك الآخر (وهو فرض كفاية يسقط
 بقيام البعض) عن الباقي وهذا لا ينافي القول بأنه فرض على الكل لان المذهب
 أن فرض الكفاية فرض على الكل ويسقط بفعل البعض نعم اذا نصب لذلك أحد
 تعين عليه (ولادالة لقوله تعالى عليكم أنفسكم على نفي الوجوب) فان المعنى على
 ما صرح به المفسرون أصلها أنفُسُكم باداء الواجبات وترك المنهيات وبالامر
 بالمعروف والنهي عن المنكر (ولا اكرام في الدين منسوخ) بآية القتال
 ﴿فصل﴾ في حقيقة (الايمان) هو (في) عرف أهل (الغة التصديق)

للمدين اجيب به ربما يكون اخلا لا به فيصير (قوله هي أكثر من ذلك المنكر)
 أقول لا يلزم أن تكون أكثر من المنكر بل يكتفي مساواتها كما بين في محله لكن ينبغي
 أن يعلم أن هذا الشرط للوجوب والذب لا الجواز كما سبق آتيا كيف وقد قالوا يجوز
 الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وان ظن أنه يقتل ولا يسكن سكاية بصرب أو نحوه
 غاية الامر أنه يخصص له السكوت أيضا فظهر مما سبق انه بانتفاء الشرط قد يحرم
 وقد يبقى أصل الجواز فاتهم (قوله باداء الواجبات الخ) بدل عليه نعم الآية بقوله
 لا يضركم من ضل اذا اهتديتم فان الاهتداء اما يكون باداء ما ذكر (قوله منسوخ
 بآية القتال) على انه ربما يساقض في كون الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كرايا

وبحسب الاصل افعال من الامن للصيرورة والتعدي فكذا التصديق صار ذا أمن
 أو جعل الغير آمناً من التكذيب والمخالفة (وفي الشرع تصديق النبي فيما علم بحجته
 به بالضرورة) أي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر
 واستدلال كوحدة الصانع ووجوب الصلاة وحرمه الخمر ومحو ذلك ويمكن
 التصديق بالجميع اجمالاً وانما يحتاج الى التصديق تفصيلاً عند ملاحظة التفاصيل
 (والاكثرون على أنه لا بد في الايمان من الاقرار باللسان) وهو المحكي عن أبي
 حنيفة رضي الله عنه فعلى هذا من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار في عمره مرة لا يكون
 مؤمناً عند الله ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من النار بخلاف ما اذا جعل اسماً
 للتصديق فقط فان الاقرار حينئذ شرط لاجراء الاحكام عليه في الدنيا (وكثير من
 السلف على انه التصديق) بالجنان (والاقرار) باللسان (والعمل) بالادراك

فتأمل (قوله وبحسب الاصل الخ) أي الاصل ائمة وقوله صار ذا أمن أي من الكذب
 (قوله أو جعل الغير آمناً الخ) والمراد من الغير هو المؤمن به كالنبي صلى الله عليه وسلم
 وقوله من التكذيب الخ أي من أن يكذب ويخالفه أحد ثم ان الايمان قد يتعدى بالباء
 باعتبار معنى الاقرار وباللام باعتبار معنى الاذعان كما قالوا (قوله لا بد في الايمان الخ) أي بطريق
 الجزئية لا الشرطية كما سيظهر من عبارة « مد ظله » (قوله وهو المحكي عن أبي
 حنيفة الخ) أقول قد تقرر فيما بينهم أن هنا طرقت أربعة الاول أن الايمان اسم للتصديق
 أو المعرفة فقط وسيأتي التفرقة بينهما وهو المشهور من الجمهور لكنهم بشرطون مع
 ذلك الاقرار باللسان على القادر كما يأتي والثاني أنه اسم لفعل القلب واللسان معا وهو
 المحكي عن أبي حنيفة وكثير من المحققين (١) والرابع ما سبق له عن كثير من السلف (قوله
 لا يكون مؤمناً عند الله الخ) وذلك لما مر من أن الاقرار جزء من الايمان عند أبي حنيفة
 ومن تبعه وأقول عدم ايمان هذا الشخص ليس مبنياً على هذا الطريق فقط بل هو ليس
 بمؤمن أيضاً على الطريق الثاني الذي مر آنفاً فافهم (قوله بخلاف ما اذا جعل اسماً الخ)
 على ما هو المشهور من الجمهور (قوله لاجراء الاحكام الخ) لكن قالوا انه حينئذ
 يجب أن يكون ذلك الاقرار على وجه الاعلان والاطهار على الامام وسائر أهل الاسلام

(١) قوله والرابع هكذا وقع في الاصل ولم يذكر قبله الثالث ولعله سقط من النسخ فمحرر كتبه مصصه

(و) مع هذا لا يخرج بترك العمل من الايمان بل يقطع بدخوله الجنة وهو مذهب جميع أئمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي رضي الله تعالى عنهم ما وعليه اشكال ظاهري يأتي مع جوابه عن قريب (خلافا للعترة) فانه عندهم يخرج تارك العمل عن الايمان (و) لكن (لا يدخل في الكفر) وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين الا أنهم اختلفوا في الاعمال فعند بعضهم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند بعضهم فعل الطاعات واجبة كانت أو مندوبة (خلافا للخوارج) فعندهم تارك العمل خارج عن الايمان داخل في الكفر (فان قيل كيف لا ينتفى الكل) وهو الايمان (باتفائه الجزء) أى الاعمال وكيف يدخل الجنة من لم يتصف بما جعل الايمان اسماله (قلنا المراد أنه) أى الايمان (بطلق على) ماهو الاصل و(أساس) دخول الجنة و(النجاة) من النار وهو التصديق وحده أو مع الاقرار (وعلى) ماهو (الكامل المنجي) بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل والاول لا ينتفى باتفائه

فالتخصيص المذكور عندهم مؤمن بينه وبين الله ولكن لا يلزم اجراء الاحكام عليه واما من يجعل منهم الاقرار شرطاً لصحة الايمان فانه يكفي عنده مجرد التكلم وان لم يكن على وجه الاعلان ولا اظهار على غيره كما اذا كان جزءاً من الايمان أو كان الايمان نفس الاقرار فقط فالتخصيص المذكور منه هذا أيضاً ليس مؤمن عند الله لكن يفهم أن يعلم أن من صدق وأقر لأعلى وجه الاعلان هل يلزم اجراء الاحكام عليه عند من يجعله شرطاً لصحة الايمان أم لا كالذي يجعله شرطاً لاجراء الاحكام والذي يظهر لنا أنه لو سلم ايمانه ولو من غير جهة الاقرار يلزم الاجراء عليه عند بخلاف من يجعله شرطاً للاجراء فانه لا يلزم عند الاجراء الا اذا علم من جهة الاقرار قد بدره فانه دقيق وبالجملة قول الماتن والاكترون على أنه لا بد الخ كما يحتمل أن يكون اشارة الى مذهب من يحصل الاقرار جزئاً وشطراً يحتمل أن يكون اشارة الى من يجعله شرطاً فلاقتصار على الاول لعله لمرج وجهه فافهم (قوله يأتي مع جوابه عن قريب الخ) وهو يأتي من قول المصنف فان قيل كيف لا ينتفى الكل الخ (قوله واجبة كانت أو مندوبة) واعترض بأن الخروج من الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المنسوب مما لا ينبغي أن يكون

العمل بخلاف الثاني ثم ان لنا مقامات الاول أن الايمان فعل القلب دون مجرد اللسان
 الثاني أنه التصديق دون المعرفة الثالث أن الاعمال ليست داخلة فيه بحيث ينتفى
 هو بالتفاتها (والدليل على أنه فعل القلب) أولئك (كتب في قلوبهم الايمان) الا من
 أكره (وقلبه مطمئن بالايمان) الذين قالوا آمنا بأفواههم (ولم تؤمن قلوبهم ولم يدخل
 الايمان في قلوبهم وفي الحديث اللهم ثبت قلبي على دينك) ومن كان (في قلبه منقال
 حبة من خردل من الايمان) الحديث هذا ثم ان من يقول ان الايمان مجرد اللفظ
 لا يعني أنه هو التلفظ بهذه الحروف كيف كانت بل التلفظ بالكلام الدال على تصديق

(قوله التصديق) أي كرويد لكن في كونه من قبيل العلم حينئذ نظر بل الطاهر أنه
 فعل القلب إلا أنه لازم للادراك الراجع ولعمل الحكمة لذلك فسروا الادراك المقابل
 للتصور به حينئذ يدفع الاشكال الآتي ويكون المعرفة حينئذ مالا يكون مسح
 الايقاد الطاهر اه منه

ملحبا لعامل (قوله الثاني أنه التصديق دون المعرفة الخ) وقد مر أنه يأتي تقرير العرق
 بينهما (قوله لا يعني أنه هو التلفظ بهذه الحروف الخ) إشارة الى دفع ما عترض به على
 هذا القائل من أن الايمان لو كان هو القول فقط ورد عليه أنا لو فرضنا عدم وضع
 التصديق مثلا لعني أو وضعه لعني آخر لزم أن يكون التلفظ بهذا اللفظ ولو بدون معنى
 التصديق و... واللازم باطل وحاصل الدفع ظاهر أقول في كل من الاعتراض والدفع
 نظر أمانى الاستراض فلا به سبق ان الطريق الثاني هو أن يكون الايمان عبارة عن مجرد
 الاقرار بالساب أى التلفظ بألفاظ مخصوصة مثلا من غير أن يجعل التصديق جزءا منه
 وذهب اليه بعض مع اشتراط أن يكون معه التصديق القلبى وبعض آخر من غير ذلك
 الاشتراط حينئذ أقول لم لا يجوز أن يكون القائل المذكور هو البعض الاول ولا
 نسلم أنه يلزم عليه كون التلفظ بهذا اللفظ مؤمنا ولو بدون التصديق فانه وان لم يقبل
 بجزئية التصديق للايمان لكنه قائل بكونه شرطا له وأيضا لم لا يجوز أن يكون القائل
 هو البعض الثاني ولا نسلم بطلان اللازم لما سبق أن التلفظ بالألفاظ مخصوصة عنده
 ان كان خاليا عن التصديق وان كان مؤمنا أى بالنظر الى أحكام الدنيا لكنه يستحق

القلب أية ألفاظ كانت وأية حروف كانت من غير أن يجعل التصديق القلبى جزءاً منه والحاصل أنه اسم للقيس دون القيس ودون المجموع واحتج عليه بأن النبي ومن بعده كانوا يكتفون بكلمتى الشهادة (و) قد صرح عنه صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فإذا قالوا ذلك عصموا منى دماءهم وأموالهم قلنا (الاكتفاء بالكلمتين انما كان فى حكم الدين من عصمة الدم والمال) كما قال صلى الله عليه وسلم فإذا قالوا ذلك عصموا الخ وانما النزاع فى حكم الآخرة (و) أما المقام الثانى وهو أن الإيمان هو التصديق دون المعرفة فهو أن (حقيقة الإيمان) فى اللغة انما هى (التصديق والاذعان والقبول المعبر عنه بالفارسية بـ كرویدن) وبأورد اشتق بشهادة النقل عن أئمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال (وبقابله الانكار والتكذيب)

الخلود فى النار وبطلان هذا ممنوع فضلاً عن كونه قطعياً وأما فى الدفع فلائه وإن سلمنا أن مراده هو التلطف بالكلام الدال على تصديق القلب يلزم أيضاً أن يكون التلطف بهذا الكلام ولو بدون التصديق مؤثراً ضرورة أن التلطف بالكلام الدال على التصديق لا يستلزم حصول التصديق كما هو ظاهر والا لزم مسلم البطلان عند المعارض فافهم (قوله اسم للمقيد) أى لقول الدال على التصديق (قوله دون القيس) أى ليس اسماً للتصديق فقط كما هو المشهور عند الجمهور (قوله دون المجموع) أى ليس اسماً لقول والتصديق معاً كما هو المحكى عن أبي حنيفة رضى الله عنه أقول فالأولى للشارح «مدنظره» أن يزيد حينئذ فيما سبق بأن يقول من غير أن يجعل التصديق القلبى نفس الإيمان أو جزءاً منه أو يقتصر هنا على قوله دون المجموع ولا يتبرع لنفى القيس كما فى شرح المقاصد فليتأمل (قوله وانما النزاع فى حكم الآخرة) واستدل عليه بأن قوله تعالى ان المتأقين فى الدرك الأسفل من النار دال على أن القول الخالى من فعل القلب لا يفيد فى الآخرة وانما يكفى به فى أحكام الدنيا هذا أقول وفيه نظر فإن ما ذكر لا يدل على انحصار النزاع فى حكم الآخرة تنذر (قوله بالفارسية بـ كرویدن الخ) هذا هو التصديق المنطوق حيث نقل المصنف فى شرح المقاصد عن الشيخ الرئيس أنه قال فى رسالته

وينافيه التردد والجهالة (لا مجرد العلم والمعرفة الحاصلة) بالرفع صفة مجرد (لبعض الكفار) من غير تصديق واذعان وقبول عناد أو استكبار أو قال تعالى الذين آتيناهم الكتاب (يعرفونه كما يعرفون أبناءهم) وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وإن الذين أوتوا الكتاب (ليعلمون أنه الحق من ربهم) وما الله بغافل عما يعملون وقال (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم) ظلما وعلوا (ويقابلها حينئذ الجهالة والسكرارة) فلو كان الايمان مجرد العلم والمعرفة واليقين لحكم بإيمان بعض الكفار (وقد وقع في عبارة السلف مكان) لفظ (التصديق) لفظ (المعرفة والعلم) والاعتقاد (والمراد) هو (العلم التصديقي) المعبر عنه بكر ويدل على ذلك ما ذكره أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه أن الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق (ولم يطرأ) في الشرع (على) لفظ (الايمان والتصديق نقل) من المعنى اللغوي الى معنى آخر (ولهذا كانوا يجتثلون من غير توقف) الى بيان (واستفسار) ولم يكن من الخطاب مالا يفهم فلو كان منقولا لشرع الى معنى آخر لما كانوا يجتثلون من غير استفسار على أن النقل خلاف الأصل لا يصار اليه الا بدليل (وأما خاص متعلقه) أي ما يجب الايمان به (بأمور مخصوصة) بينت وفصلت فاحتج الى بيان متعلقه فقط (ولهذا صرح في جواب) من قال للنبى صلى الله عليه وسلم (أخبرني عن الايمان) الايمان (أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله

العارسة دانش ردوكونه استيكى دريافى ودر سيدن و آزابنازى تصور خوانند و دوم كرويدن و آزابنازى تصديق خوانند فهذا تصريح بأن ثانى قسمى العلم هو المعنى الذى وضع بارائه التصديق فى لغة العرب وكرويدن فى لغة الفرس انتهى وأيضا قال المصنف فى تهذيب المنطق العلم ان كان ادعانا للتسمية فتصديق والا فتصور (قوله وينافيه التردد والجهالة) أقول أصله سهو من الناسخ والصحيح كما فى شرح المقاصد ينافيه التردد والتوقف قسماً (قوله من غير تصديق واذعان الخ) أقول فيه ما يأتى من المناقشة

الحديث) فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه عندهم ثم قال جبرائيل أنا كم
ليعلمكم دينكم ولو كان الايمان غير التصديق لما كان هذا تعليما وارشادا بل تليسا
واضلالا (فان قبل الايمان مأموره فيلزم أن يكون فعلا اختياريا و) لو كان بالمعنى
التعوي أعني (التصديق المقابل للتكذيب) المفسر بكونه يدن وبأور كردن لم يكن
فعلا اختياريا لأنه (كيفية) نفسانية (و) ذلك لانه (من أقسام العلم) والعلم
من الكيفيات النفسانية كما سبق (فلنا ليس معنى كون المأموره اختياريا أن
يكون من مقولة الفعل البتة بل) معناه هو (أن يصح تعلق القدرة به) (يصح) كسبه
بالاختيار) ومباشرة الاسباب (وان) لم يكن فعلا بل (كان هو في نفسه كيفية كالعلم)
كاعلم أنه لا اله الا هو (والنظر) كاتنظر واما ذافي السموات وهذا مبني على تفسير
النظر بالترتيب الحاصل أي الهيئة الحاصلة في المقدمات المرتبة والا فالعنى الذي ذكره
المصنف أول الكتاب ليس من مقولة الكيف (أو غيرها) أي غير الكيفية وفي بعض
النسخ أو غيرها أي غير الفعل والكيفية من الوضع (كالقيام والقعود و) الانفعال
ك(التسخن والتبرود) الحركات والسكنات ك(الصلاة و) الترك ك(الصوم)
إلى غير ذلك فالواجب المقدور المناب عليه بحكم الشرع نفس تلك الامور لا مجرد
ابقاؤها فكون الايمان مأمورا به ومقدورا منابا عليه لا ينافي كونه كيفية نفسانية
يكسبها المكاف بقدرته واختياره بتوفيق الله تعالى وهذا يته (فغاية الامر أنه يشترط
كون التصديق) المأموره (حاصلا بالاختيار ومباشرة الاسباب) فان التصديق قد

الآتية عن المصنف (قوله فالعنى الذي ذكره المصنف أول الكتاب) أعني حركة
النفس في المقولات عودا على بدء أقول لم يبين أن النظر بذلك المعنى من أي مقولة هو
ولعله لما أنهم اختلفوا في الحركة حتى قولوا انها مقولة وراء المقولات لكن سبق هناك
أن الحركة النظرية من جنس الحركة في الكيف فافهم (قوله من الوضع وما يطف
عليه من الانفعال والحركات والسكنات والتروك وغيرها) بيان للغير على النسختين وفي هذا
الصنيع دلالة على أن الحركة ليست من مقولة الوضع ولا الكيف ولا الفعل ولا

يكون بالكسب ومباشرة الاسباب بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر ونحو ذلك
وقد يكون بدونه كمن وقع عليه الضوء فعلم أن الشمس طالعة والأمور به يجب أن
يكون من الاول على أنه لو لم كون الأمور به فعلا بمعنى التأثير جاز أن يكون معنى
الامر بالايان الامر بإيقاعه واكتسابه (وأما أنه معنى غير ما جعل في المنطق
مقابلا للتصور وفسر) أي ما جعل مقابل التصور (بكر ويدن فلا) يلزم لكن أورد
عليه أن المعبر عنه بكر ويدن أمر قطعي وهو التصديق البالغ حدا الجزم مع أن

الانفعال قافهم (قوله على أنه لو لم كون المأمور به فعلا الخ) أقول الفرق بين الجواب
بهذه العلوة والجواب السابق بقول المان ليس معنى كون المأمور به الخ هو أن حاصل
الجواب السابق أماننا أن الايمان بنفسه مأمور به حقيقة لكن المأمور به حقيقة
لا يلزم أن يكون نفسه فعلا اختياريا بل هو أهم من أن يكون نفسه اختياريا أو
مقدماته اختيارية وحاصل العلوة هو أنا لانسلم أن الايمان بنفسه مأمور به بل
المأمور به هو مقدماته أعني ايقاعه واكتسابه مثلا فتأمله جدا (قوله وأما أنه
معنى غير ما جعل في المنطق الخ) حاصله دفع مذكره بعض المحققين من أن المعبر
في الايمان هو التصديق الاختياري ومعناه نسبة الصديق اختياريا الى من يتكلم
بكلام وبهذا يمتاز من التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار
كما اذا ادعى النبوة نبي وأظهر المجزة فوقع في القلب العلم بصحته ضرورة من
غير أن ينسب اليه اختيار فانه حصل له التصديق المنطقي دون التصديق المختار في
الايمان اذ لا يقال في الثقة انه صدقه فلا يكون ذلك ايمانا شرعيا كيف والايمان مأمور
به فيلزم أن يكون بنفسه فعلا اختياريا زائدا على العلم الذي هو كيفية أعني المعنى
الحاصل في القلب فالفعل القلب المأمور به ليس تلك الكيفية بل هو ايقاع النسبة
اختياريا وهو الذي يسمونه كلام النفس وعقد القلب انتهى لمحصا وحاصل الدفع ظاهر
بما سبق من قول المان قلنا ليس معنى كون المأمور به اختياريا الخ (قوله لكن أورد
الخ) كتب ههنا حاشية هي هذه ولا يبعد أن يقال كرويدن يع الطن لما أن المراد رجحان
ما بحيث يصح منه القبول وان لم يصل الى حد الجزم والقبول انتهى فعل اختياريا

التصديق المنطقي يم الفطن بالاتفاق (وعلى ما ذكره فاليقين الخالي من الازعان)
والقبول (كما للسوفسطائي) بوجود العالم (ولبعض الكفار) بنبوة النبي صلى الله
عليه وسلم (لا يكون تصديقاً بل يكون (تصوراً أو) يكون (واسطة) بينهما
(و) أيضاً (اليقين المقارن للاذعان) والقبول لكن (بلا كسب واختيار لا يكون
إيماناً سريعاً) بل لغوياً (فيسأزم أن يكون تصديق الملائكة بما ألقى اليهم والانبياء)
عليهم السلام (بما أوحى اليهم والتصديق بما سمعوا عن النبي صلى الله عليه وسلم

كما قل به الامام ولما كان ما مورا به فالحق ما أشار اليه المصنف بقوله وربما يناقش
الحق انتهى أقول أول الحاشية جواب عن الاراد المذكور بقوله لكن أورد عليه الخ
وهو ظاهر وأما قوله والقبول التبعي إشارة الى جواب آخر من الاراد المذكور
في المتن بقوله فان قيل الايمان مأمور به الخ غير الجواب المذكور بقوله قلنا ليس معنى
كون المأمور به الخ وغير ما ذكر في حيز العلوة فانهما مبنيان على تسليم كون التصديق
كيفاً وهذا مبني على انه فعل اختياري على ما نقل من الامام لكن يرد حينئذ أن هذا
ينافي أول الحاشية المبني على تسليم أن الايمان هو التصديق الذي هو قسم من العلم
كما هو ظاهر اذا تقرر هذا ظهر أيضاً أن الحاشية مرصصة لدفع الاراد وتصحيح المقصود
لاتزيغه فلا معنى للتفريع المذكور بقوله فالحق ما أشار اليه المصنف الخ فالجواب
أن لا يتعارض لذلك أصلاً أو يقول ببله لكن الحق ما أشار اليه فتأمل فانه بالتأمل
حقيق (قوله وعلى ما ذكره فاليقين الخالي الخ) أقول حاصل هذا هو أنه لما تقدم أن
الايمان عبارة عن التصديق وتقرر أن العلم المحاصل للسوفسطائي ولبعض الكفار لم
يكن إيماناً اذ لم يكن لهم تسليم واذ مان وقبول وكذا تقرر أن العلم المقارن للاذعان
والقبول لكن بلا اختيار وصرف نظر ليس إيماناً أيضاً بل الايمان هو العلم الاذعاني
الحاصل بالكسب والاختيار ظهر لزوم القول بأحد الأمرين اما أن يقال ان التصديق
الذي جعل الايمان عبارة عنه ليس هو التصديق المنطقي المفسر بما فسر في المنطق بل
هو نوع آخر مغاير للتصديق المنطقي وليس ذلك حاصل في الصور المذكورة ولذا لم يجعلوا

أو وقع في قلوبهم عند مشاهدة المعجزة كالممكنة بالاختيار أو يكونوا بعد مكافئين
بخصيل ذلك بالاختيار) والكل موضع تأمل (وربما ناقش في) إمكان (حصول
اليقين بدون الاذعان) القلبي (وفي كون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به
النبي) صلى الله عليه وسلم (غير مصدقين) به (و) كذا (أن كفرهم مبني على
عدم التصديق به لا) أنه مبني (على عدم الاعتداده ببناء على ظهور أمارات الانكار

أقوله والكل موضع تأمل) أما كون اليقين تصورا أو واسطة فلا توافقه على كونه من
أقسام التصديق المقابل للتصور وأما كون المقارن للاذعان بلا مباشرة الأسباب مكتسبا
بالاختيار فلا استلزامه خلاف المفروض وأما أنهم مكافئون بعد بخصيله بالاختيار فلا استلزامه
تخصيل الحاصل ولذا قال الامام ان القول بالمعارف الضرورية مادل وان الحكم فعل
حتى يلزم ذلك وأقول يجوز أن يكون معنى التكليف بالايان هو التكليف بان لا يعتمد
المصدق به بل على ذلك تفسير التصديق بكرويدن أى لا يكون معه جهود أصلا
اه منه

(امكان حصول اليقين) أقول اليقين هو الادراك البالغ حد الجزم ولا يلزم معه الامتناع
عن العناد الذي هو أمر اختياري بخلاف مجرد الجزم ولا بد في التصديق من الامتناع عن ذلك
كما يدل عليه تفسيره بكرويدن فافهم اه منه

مؤمنين وإما أن يقال التصديق المعتبر في الايمان هو التصديق المنطقي وليس شيئا وراءه
والعلم الحاصل في الصور المذكورة أمر خارج عن التصديق المنطقي بل داخل في
التصور أو واسطة بين التصور والتصديق ولذا لم يعد من الايمان ما سبق وتحقق أن
التصديق المأخوذ في الايمان ليس معنى غير ما جعل في المنطق مقالا للتصور وفسر بكرويدن
لرم القول بالامر الآخر أعني ان الحاصل في الصور المذكورة خارج عنه وليس من
جنسه هذا غاية تحرير هذا المقام ثم اعلم أن لنا تحققات يندفع به جميع ما أورد في هذا
المقام بحيث لا يحتاج فيه الى القول بان هذا التصديق غير التصديق المنطقي ولا بان
العلم الحاصل في الصور المذكورة خارج عن التصديق وهو أن قوله ان الايمان ليس
أمرا وراء التصديق المنطقي ليس مرادهم هو أنه مساو لمعنى التصديق المنطقي في العموم

من الابهاء) عن الاقرار باللسان والاستكبار (عن امتثال (الواو امرؤ) عن (قبول
 الاحكام) والاصرار على التكذيب باللسان (ومحذوذك) من موجبات الكفر
 مع تصديق القلب (كن صدق) به (و) مع ذلك (سجد لاصنم) ولما فرغ عن المقام
 الثاني شرع في بيان الثالث فقال (واذ قد ثبت أن الايمان اسم للتصديق ولا نقل) لما
 مر (وان المؤمن قديومر) بعد اثبات الايمان له مثل بآيها الذين آمنوا كتب
 عليكم الصيام (وبني كقوله تعالى بآيها الذين آمنوا لا تقدموا) الآية (وان

والخصوص حتى يرد أن التصديق المنطقي حاصل في الصور المذكورة ولم يعد ايمانا أو
 يد أنه يعم الظن والايمان أمر قطعي بالغ حد الجزم أو يرد أنه يعم الحاصل بالضرورة
 من غير اختيار كالملقى الى الملائكة والانبياء مع أنه ليس ايمانا شرعيا مأمورا به بل
 المراد هو أنه من جنس العلم والاعتقاد المنطقي وقسم منه ردا على من ظن أنه من جنس
 الكلام أو الافعال فالتصديق المعتبر في الايمان هو من جنس مطلق التصديق المنطقي
 فإنه أنه اعتبر فيه قبود لم يعتبر في المطلق وهو التحصيل بالاختيار والاذعان والتسليم
 بمعنى ترك الجحود والاستكبار وكونه اعتقادا جازما مطابقا ثابتا أو مطلقا مخرج التصديق
 الظني والحاصل في الصور المذكورة عن التصديق المعتبر في الايمان لاعتنا مطلق التصديق
 المنطقي كما هو واضح فبطل القول بأن ذلك تصور أو واسطة بين التصور والتصديق نعم
 هو قسم آخر غير التصديق المعتبر في الايمان لكن كلاهما قيمتان من المنطقي ومنشأ
 الاضطراب في هذا المقام هو أن الاذعان قد يطلق مرادفاً لتصديق المطلق كما هو
 مشهور وقد يطلق بمعنى التسليم وترك الجحود والاستكبار وهو المراد من الاذعان المعتبر
 قيدا في الايمان وكذا هو المراد من الاذعان الذي فرض خلو تصديق السوفسطائي
 وبعض الكفار منه كما لا يخفى ومن اشتباه أحد المعنيين بالآخر وخطبه به نشأ مانها
 مهم وأنت بعد ما بينا لك من اشتباه في الكلام لا يشبه عليك تحقيق المقام فتأمل
 واحفظه فإنه من مزالق الاندما (قوله والاستكبار الخ) عطف على الابهاء

العمل قد يعطف عليه) أى على الايمان والعطف يقتضى المغايرة (مثل قوله تعالى آمنوا وعملوا الصالحات) ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا (و) أنه (قد يتنى عنه) مثل قوله تعالى الذين آمنوا ولم ينجسوا (وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) الآية الى غير ذلك (وأن الايمان شرط) صحة (العبادة) والشرط غير المشروط (وأن من صدق وأقر قبل أن يعمل مؤمن ظهري) بكل من ذلك (أن الاعمال غير داخله فى حقيقة الايمان) وذلك ظاهر (فما أطبق عليه كثير من السلف) كالتشاهي ومالك وغيرهما (من أنه اسم للتصديق والاقرار والعمل أرادوا الايمان الكامل) المنجز كاملا المطلق أو ما هو الاصل وأساس النجاة (كفايل ان الاقرار ركن زائد لا يفوت الايمان بقوة) فضلا عن العمل (والمعتزلة لا ينكرون اطلاق الايمان) شرعا (على مجرد التصديق بالامور المخصوصة) المبينة فى الحديث (كفى الآيات المذكورة) الدالة على أن الايمان هو التصديق (ولكنهم يدعون النقل الى) معنى آخر شرعى هو (الاعمال) من فعل الطاعات وترك المعاصي (لقوله تعالى) وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصينه الدين حقا وبقيما الصلاة ويؤتوا الزكاة (وذلك دين القيمة) أى ذلك المذكور من إقام الصلاة وغيرها هو الدين المعتبر (و) الدين المعتبر هو الاسلام لقوله تعالى ان (الدين عند الله الاسلام) فكلام المصنف اقتباس من الآية ولا يخفى اطلاقه هنا (والاسلام هو الايمان لماسياتي) فى الفصل اللاحق (ولقوله تعالى) عطف على لقوله تعالى وما أمروا (انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم) الى قوله أولئك هم المؤمنون حقا ولقوله تعالى (وما كان الله ليضيع إيمانكم) أى صلاتكم الى بيت المقدس (فلنا يجوز أن يكون) لفظ (ذلك) فى الآية الاولى (إشارة

(قوله هو الدين المعتبر) لعل اعتبار قيد الاعتبار مستفاد من إضاعة الدين الى القيمة إضافة الموصوف الى الصفة (قوله لقوله تعالى ان الدين عند الله الخ) لعل الاعتبار هنا مستفاد من قوله عند الله أو من اطلاق المطلق على الفرد الكامل فانهم (قوله عطف على لقوله الخ) أى لاهل قوله لما سياتي

الى الاخلاص والتدين) والانتفاء لما سبق من الاوامر بل ربما يكون هذا أولى من جعله اشارة الى جملة ما سبق لان ذلك مفرد مذكر لا يرى أن قوله تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا الى قوله ذلك الدين القيم معناه أن التدين يكون الشهور اثني عشر أربعة منها حرم والانتفاء لذلك هو الدين المستقيم (وان يراد) في آية أن الدين عند الله الاسلام (أن المعتبر دين الاسلام) بحذف المضاف للقطع بأن الدين هو الملة والطريقة التي يعتبر غالباً اضافتها الى النبي صلى الله عليه وسلم لا يكون نفس الاسلام الذي هو صفة المكلف (و) يجوز أيضاً (أن يكون الاسلام غير الايمان) لما ساقى (وأن يراد) بقوله انما المؤمنون الآية (المؤمنون الكاملون وأن يكون الايمان) في قوله وما كان الله الآية (مجازاً في الصلاة) لظهور العلة وهو كون الصلاة من شعب الايمان وعمرته ومشروطة به ودالة عليه (أو يراد التصديق بوجودها) أي بكونها اجازة عند التوجه الى بيت المقدس (وأما مثل) قوله عليه الصلاة والسلام (لا يزني الزاني وهو مؤمن) ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن (فتغليظ) ومبالغة في الوعد للعارضة بمثل قوله صلى الله عليه وسلم وان زنى وان سرق

(قوله لما سبق الخ) متعلق بالانتفاء وما قبله (قوله معناه أن التدين يكون الشهور الخ) اما جعل هذا تنويراً لذلك الواقع في الآية السابقة لظهور بطلان أن تكون لفظة ذلك هنا اشارة للشهور نفساً بل ضرورة أنه لا معنى لكون نفس الشهور ديناً فلا بد أن تكون اشارة الى التدين بكونها اثني عشر بخلاف ما في الآية السابقة فله يحتمل أن يكون اشارة الى جملة ما سبق من اقام الصلاة وفبرها كما يحتمل اشارة الى التدين بها غاية الامر أن اشارة اليه أرجح لان ذلك مفرد مذكر (قوله بحذف المضاف) وهو لفظ الدين الى الاسلام لكن الاضافة حيث لا ينبغي أن لا يجعل بياضة والا لبقيت الآية سنداً للنص كما هو قبل اعتبار الحذف بل تجعل الآية بمعنى دين أهل الاسلام ولا ينبغي بعده فتأمل (قوله للقطع بأن الدين الخ) لا يخفى أن القطع بهذا لا يفيد القطع بحذف المضاف بل جوازه فقط مع انعطاف قوله وان يراد على قوله وأن يكون دالاً على أنه في حيز الجواز قبل النية (قوله يعتبر غالباً اضافتها الخ)

(ومثل وما يؤمن أكثرهم بالله لا وهم مشركون) مما يدل على أن الإيمان بمعنى التصديق بجامع الشرك ونفي الإيمان الشرعي وكذا قوله تعالى (ومن الناس من يقول آسن بالله) وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين (بمعنى التصديق بالله وحده) كما في الآية الأولى وهو غير كاف بالاتفاق (وباللسان فقط) كما في الثانية وهو محض النفاق (والكفر عثل سجدة الصنم والقاء المحف في القاذورات) مع تصديق القلب بجميع ما جاءه النبي صلى الله عليه وسلم (ليس لكونه إخلالاً بالعمل؛ حتى يكون دالاً على ما زعموا) ولا يقتصر على نفي الإيمان) لانتفاء جزء منه ولم يترك الكفر فان المؤمن عندهم لا يدخل في الكفر بترك العمل وانما يخرج راجعاً إلى ما نعم لو أنهم ضلوا فأنما يكون لغوارج (بل لأن الشرع جعل بعض أفعاله ماضية بالكذب) والأمور المذكورة من هذا القبيل بخلاف مثل الزنا وشرب الخمر وغيرها من أفعال كفر تكب الكبيرة) مع الاتفاق على تسميته فاسقاً (عندناه مؤمن) بتصديقه بما جاءه النبي صلى الله عليه وسلم (وعندهم ليس بمؤمن ولا كافر لأن له بعض أحكام المؤمن كعصمة الدم والمال) والأثر من الملة لم ولن الحكة والغسل والصلاة عليه والدفن في مقابر المسلمين (وبعض أحكام الكافر كعدم أهلية الإمامة وعدم أهلية القضاء والشهادة فمجلو له منزلة بين المنزلتين) وهذا انما يتم لو كان ما جعلوه أحكام الكافر خواصه التي لا تجاوز المؤمن كما في أحكام المؤمن وهذا نفس المتنازع (واسميا بين اسمين) وانما ذكره لرفع توهم أن المراد بالمنزلة بين المنزلتين منزلة بين الجنة والنار (وزعموا أن هذا أخذ بالاتفاق عليه وهو الفسق وتركه للختلف فيه وهو لايمان والكفر) فان الأمة اجتمعت على أن صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مؤمناً وكافراً

انما قال غالباً لانه قد يعتبر اصابته الى غير النبي كما هنا فانهم (قوله كما في أحكام المؤمن) أي كما أن ما جعلوه أحكام المؤمن تخصه ولا يتجاوز لكن ما جعلوه أحكام الكافر ليس كذلك أي بحيث يخصه ولا يتجاوز كما هو ظاهر وقد يقال لانسلم أن ما

فوجب الأخذ بالمتفق عليه وترك المختلف فيه (ورد بأنه ترك للجمع عليه وهو عدم
الواسطة) بين المؤمن والكافر فإنهم اجتمعوا على أنه إمام مؤمن أو كافر وأخذ بما يقل
به أحد فضلا عن الاتفاق (وعند الخوارج هو) أي مرتكب الكبيرة (كافر) بل عند
جمهورهم كل معصية كفر (تمسكوا بطواهر النصوص الواردة بكفر الفاسق تغليظا)
في الوعيد مثل قوله تعالى في تارك الحج ومن كفر فإن الله غني عن العالمين وقوله عليه
الصلاة والسلام من ترك الصلاة تمتدافقه كفر (و) بطواهر النصوص (الناطقة
بأنحصار العذاب على الكفار) مع قيام الأدلة على أن الفاسق يعذب كقوله تعالى أن
العذاب على من كذب ووولي أن الخزي اليوم والسوء على الكافرين فأنذركم نارا
تلقى لا يصلها إلا الأشتى الذي كذب ووولي وفي قوله طواهر النصوص إشارة إلى
الجواب إجمالا وكذلك قوله تغليظا (تهويلا) بل فيه ما نوع تفصيل (ونحو ذلك)
كآيات الدالة على أن الفاسق مكذب بالقيامة ولا شك أن المكذب بها كافر كقوله

جعل أحكام المومن مخصوص به غير متجاوز عنه أيضا كيف وبعض أحكامه كعصية
المال والدم والقصاص والدية يجزى في الكافر أيضا أضحى الذي قطعته فانه دقيق
ثم أصل أن في بعض كلام المتأخرين من المسترلة ما يرفع النزاع وهو مقال أنا لا ننكر
وصف الفاسق بالإيمان بمعنى التصديق وإحراء الأحكام في الجملة بل إنما ننكر وصفه
بالإيمان بمعنى استحقاقه غاية المدح وهو الذي نسميه الإيمان الكامل ونعتبر فيه الأفعال
ونفيته عن الفاسق فيكون لهم منزلة بين هذا النوع الكامل من الإيمان وبين
الكفر لا بين الإيمان والكفر قال المصنف في شرح المقاصد وكأنه رجوع منهم من
المذهب (قوله بل مندهم كل معصية) أي كبيرة كانت أو صغيرة (قوله على
أن الفاسق مكذب الخ) وأجيب بأن مقصود الخصم هو أن كل فاسق كافر وهذا إنما
يتم بآيات أن كل فاسق مكذب بيوم القيامة وكل مكذب به كافر والآية أعني نحو
قوله وأما الذين فسقوا الخ إنما تدل على أن بعض الفاسق وهم المكذبون بعذاب نار
القيامة كافر بخلافها لا على أن كل فاسق كذلك كما هو ظاهر من آخر الآية فلم يثبتوا
ما هو مقصودهم

تعالى وأما الذين فسقوا في النار كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم تكذبون (وقيل هو منافق لان عصيانه دليل كذبه في دعوى تصديقه) بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم كمن ادعى أنه يعتقد أن في هذا الجحيمية ثم يدخل يده فيها (وردد بالنع) لجواز أن يرجع الرحمة ويؤمل توفيق التوبة أو يلهيه عن أجل العقوبة عاجل اللذة بخلاف حديث الجحر والحمية (وأما جعل مثل الكذب من علامات النفاق) لقوله صلى الله عليه وسلم آية المنافق ثلاث الحديث (فتمويل) لقطع بان من وعد غيره عدة ثم أخلفها لم يكن منافقا في الدين وإذا تأملت خال الفاسق على عكس حال المنافق لانه يضم حسناته ويظهر سيئاته

(فصل) في الاسلام (الاجماع على أن كل مؤمن مسلم وبالعكس) ولا يعقل بحسب الشرع مؤمن ليس بمسلم ولا مسلم ليس بمؤمن وهذا هو المراد بترادف الاسمين (و) لو كانتا متغايرين لكان لاحدهما في الدنيا والآخرة حكم ليس للآخر وليس كذلك للاجماع على (أن حكمهما واحد لأن) معنى الايمان هو التصديق ومعنى الاسلام هو التسليم ولا يظهر بينهما كبير فرق فان (مرجعهما الى القبول والاذعان) والانتقاد والاعتراف اذ لا يكونان بدون ذلك (ولكن لتغاير مفهومهما) في الجملة (قد يتعاطفان مثل) قوله تعالى (ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات) وقوله (فازادهم الايمان وتسليما) مع أن العطف قد يكون على طريق التفسير

(قوله الحديث) تيمنه اذا وعد أحلف واذا حدث كذب واذا اوتى خان (قوله انه يضم الخ) أى لان الفاسق يضم حسناته الخ على عكس المنافق انه يضم سيئاته الخ فافهم (قوله وهذا هو المراد بترادف الخ) يعنى أن المراد من ترادفهما هو تساويهما بحسب الصدق والتحقق لا بحسب المفهوم (قوله ولو كانتا متغايرين الخ) أى بحسب الصدق والتحقق أيضا (قوله كبير فرق الخ) اذ معنى آمنت بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم أنى صدقته ومعنى أسلمت له أنى سلمته وهما راجعان الى القبول والانتقاد كما صرح به قوله في الجملة وانما يقينه بهذا القيد لوافق ما سبق آنفا من قوله ولا يظهر بينهما كبير فرق والحاصل أن الايمان لم

(ولا إطلاق الاسلام على الاستسلام والانقياد الظاهر قد ثبت مع نفي الايمان كقوله)
 تعالى قالت الاعراب آئنا (قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) وأما الاسلام المعبر
 في الشرع المناهل للكفر فلا يتصور انفسكا كه عن الايمان ولا انفسكا كه عنه (ولكون
 السؤال عن متعلق الايمان وعن شرائع الاسلام) يعنى أحكامه المشروعة (وردفى
 الحديث الايمان أن تؤمن بالله الخ والاسلام أن تشهد أن لا اله الا الله الخ) وقد فسر
 الايمان بما فسر به الاسلام كما قال صلى الله عليه وسلم لتؤمنوا بالله وعلية أتدرون
 ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله أعلم فقال شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا
 رسول الله وقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصيام رمضان وأن تعطوا من المغنم الخمس
 وما ذلك الا لأن حكمهما واحد في ثم الاشاعة والمعتزلة على أن الايمان يزيد بمقتضى

كان منبئا عن التصديق فيما أمرانه به على لسان رسوله والاسلام منبئا عن التسليم
 والانقياد له كان بينهما تمايز في الجملة ولذا نسب أن يكون متعلق الاول الاخبار
 والثاني الايام والتواهي والى هذا يشير قول المصنف ولا إطلاق الاسلام على الاستسلام
 الخ فيكون حاصل قوله تعالى قالت الاعراب آئنا قل لم تؤمنوا الخ قل لهم لم تؤمنوا
 بهذا القول اذ ليس منبئا عن الانقياد الظاهر الذى يشترط في الايمان لاجراء
 الاحكام بل قولوا أسلمنا فانه الذى ينبئ عن ذلك وبه يظهر الايمان والاسلام
 وعليه يتفرع اجراء الاحكام (قوله ولكون السؤال عن متعلق الخ) اشارة الى جواب
 ما يقال ان الايمان والاسلام لو لم يكونا متغايرين مطلقا لما أجاب النبي صلى الله عليه وسلم
 عن السؤال عن كل منهما بجواب يغير جواب الآخر مطلقا وحاصل الجواب أن السؤال
 لم يكن عن نفسهما بل لما كان عن متعلقهما وهما متغايران مطلقا كان الجوابان
 متغايرين كذلك نعم لو كان السؤال عن نفسهما وهما متغايران مفهومهما في الجملة بحيث
 لا يظهر بينهما كبير فرق كما مر لصح الجواب عنهما بجواب واحد أيضا كما أشار اليه
 بقوله وقد يفسر الايمان بما يفسره الاسلام الخ فافهم (قوله وما ذلك الا لأن حكمهما
 واحد) ولان مفهومهما لا يظهر بينهما كبير فرق فتدبر (قوله على ما وقع في بعض
 الروايات) حيث وقع في رواية أن جبرائيل سأل عن الاسلام وفي رواية أخرى أنه

وهو المحكى عن الشافعي وبعض العلماء (والجمهور) كآبي حنيفة وأصحابه وكثير من العلماء (على أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص) واختاره امام الحرمين (لما أنه التصديق البالغ حد) الحزم و (اليقين) ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان لأن ذلك انما يكون باحتمال النقيض ولا احتمال فيه (وانما يتفاوت اذا جعل اسما للطاعات) المتفاوتة قلة وكثرة لا يقال على تقدير رجوعه للأعمال أو لا بأن لا يزيد ولا ينقص لانه لا مرتبة فوق الكل: 'إيمان دونه مع أن أحد الأيسمكمل الإيمان والزيادة على ما لم يكمل محال لا ما تقول هذا انما يرد على من يقول بانهما الإيمان بانتفاء شيء من الأعمال والقول لا على من يقول ببقائه ما بقي التصديق كما هو مذهب السلف الآن الزيادة والنقصان على هذا يكون في كل الإيمان لا في أصله (ورد بان اليقين أيضا يتفاوت قوة وضعفا) وكفالة شاهد أقول الخليل عليه السلام مع ما كان له من التصديق ولكن لمطمئن قلبي على أن القول بان المعتبر في حق الكل هو اليقين وأن ليس للظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال حكم اليقين محمل نظر (وبأن إيمان أحاد الأمة لا يساوي إيمان الأنبياء) والاولياء (قطعا) ولا معنى

سأل من شرائع الاسلام (قوله لان ذلك لا يكون الا باحتمال النقيض الخ) أقول ذلك ممنوع لم لا يجوز أن يكون كذلك التصديق مراتب من أجلي البديهيات الى أخفى النظريات ولا يكون لواحد منها احتمال النقيض أصلا وهذا هو حاصل الرد الآتي في المتن (قوله لا ما تقول هذا انما يرد الخ) حاصله أنه يرد على المعتزلة القائمين بأن الأعمال بأسرها معتبرة في الإيمان وأما على من يجعل أصل الإيمان نفس التصديق وكاله ونقصانه بالعمل كثرة وقلة فلا كما هو الظاهر (قوله قوة وضعفا الخ) يحسب يجوز أن يتفاوت مراتبه بالقوة أي الطمأنينة وكما لها والضعف أي عدمها وإن كان الكل غير محتمل للنقيض كما ينبئ عنه قول الخليل عليه السلام ولكن لمطمئن الخ (قوله لا يخطر معه النقيض بالبال الخ) أي وإن احتمل النقيض على تقدير الخطور وبهذا يتنازع هذا الظن

لزيادة والنقصان الا هذا (وان ظاهر الكتاب والسنة قبول الزيادة والنقصان
واذا ثبت عليهم آياته) أى آيات الله (زادتهم ايمانا) لم يقل كقوله تعالى ونحوه
ايها ما لان المعنى اذا ثبت عليهم آياته زادتهم تصديقا بان في الكتاب ما يدل
على قبول الايمان الزيادة والنقصان والمقصود ظاهر (ليزادوا ايمانا مع ايمانهم
ويزداد الذين آمنوا ايمانا) وما زادهم الا ايمانا وتسليما فأما الذين آمنوا فزادتهم
ايمانا (وفي الحديث ان الايمان يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى
يدخل صاحبه النار) وروى مرفوعا لوزن ايمان أبي بكر بايمان هذه الامة
لرجحه (والحمل على الزيادة بحسب الدوام والتباعد) وكثرة الازمان فيفضل النبي
صلى الله عليه وسلم من عداه دوام تصديقه وعصمة الله اياه من مخامرة الشكوك
(و) بحسب (الاعداد) فان التصديق عرض لا يبقى فيقع للنبي صلى الله عليه وسلم
متواليا وغيره على الفترات فيثبت للنبي صلى الله عليه وسلم أعدا من الايمان لم يثبت
لغيره الا بعضهما فيكون ايمانه أكثر وما يقال من أن حصول المثل بعد انهدام
الشيء لا يكون زيادة فيه مدفوع بان المراد زيادة أعداد حصلت وعدم البقاء لا يتنافى
ذلك (أو) على الزيادة (بحسب زيادة المؤمن به عند ملاحظة التماسيل) فان
الايمان واجب اجمالا فيمساءلم اجمالا وتفصيلا فيمساءلم تفصيلا والاس متفاوتون
في ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة فيتفاوت ايمانهم زيادة ونقصانا (أو) بحسب
(زيادة الآثار والانوار) في القلب فانه تزايد بالطاعات وتقص بالمعاصي (تكلف)

الغالب من اليقين فتدبره فانه من البدائع (قوله وان ظاهر الكتاب والسنة الخ) ان قيل
الظاهر مما ينسب الى علي كرم الله وجهه من قوله لو كشف الغطاء ما اردت يقينا هو
في الزيادة في اليقين قات لا بل هو دال على قبول الزيادة فان مقصوده منه لمبالغة في زيادة
يقينه بحيث لا مرتبة فوقه حتى يزيد بكشف الخطأ مع أن كشف الغطاء يزيد في
اليقين ضرورة (قوله لم يقل كقوله تعالى ونحوه الخ) يعني لما كان المقصود هما ذكر
الشواهد الدالة على الزيادة والنقصان من الكتاب والسنة كان الاولى أن يعبر بما يدل

لا يصار إليه إلا أن ثبت أن التصديق في نفسه لا يقبل التفاوت ﴿ثم كثير من الصحابة﴾
 رضوان الله عليهم (والمجتهدين) شكر الله سعيهم (على صحة الاستثناء في الإيمان
 بأن يقال أنا مؤمن إن شاء الله تعالى تأدياً) بأحوال الأمور إلى مشيئة الله تعالى (أو
 تبركاً) بذكر الله تعالى (أو تردد فيها هو آية النجاة أعني إيمان الموافاة) وهو إيمان
 آخر الحلية لا في الإيمان الناجز وهو الإيمان الثابت في الحال (و) ذلك لأن (العبارة
 بـ) إيمان (الموافاة) لا بمعنى أن إيمان الحال ليس بإيمان بل (بمعنى أنه المنجى) وإن
 كان الناجز إيماناً ثابتاً) فاعتنوا بالاول وفرقوه بالمشبهة ولم يصدقوا والشك في الإيمان
 الناجز وبالجملة لا يشك المؤمن في ثبوت الإيمان في الحال ولا في الجزم بالثبات
 عليه في المآل لكن يخاف سوء الخاتمة ويرجو حسن العاقبة فيربط إيمان الموافاة

على التمثيل كما هو العادة في أمثال هذا المقام لكن ترك ذلك إيهام للمعنى آخر وهو التلويح
 إلى أن الذين لم يحصل لهم العلم بقبول الإيمان للزيادة والنقصان إذا تطروا في آيات الله
 وتليت عليهم زادتهم تصديقاً بأن في الكتاب ما يدل على قبول الإيمان الزيادة والنقصان
 فيحصل لهم العلم بالقبول المذكور وأقول هذا استنباط دقيق لكن أنت خير بأن تلاوة
 الآيات عليهم أعما تزيدهم تصديقاً بأن في الكتاب ما يدل على ذلك لو ثبت أن لهم أصل
 التصديق به وانظروا استغافوا ان قيل يحتمل أن يكون معنى زادتهم إيماناً أنها أفادتهم
 إيماناً ولعل الشارح أراد منه هذا المعنى في المعنى الإيهامي قلت لو جاز إرادة الإفادة من
 الزيادة لسقطت الآية من درجة أن تكون شاهدة على المقصود فليتأمل والاولى أن يحصل
 المعنى الإيهامي هو أن المؤمنين إذا تليت عليهم آيات الله زادتهم إيماناً بالله وبسائر ما يعتبر
 في الإيمان وإذا زد إيمانهم بذلك حصل لهم العلم بقبول الإيمان للزيادة والنقصان
 فتأمل فانه من مطارح الأدكياه (قوله لكن يخاف سوء الخاتمة) لا يخفى أن الخوف
 من سوء الخاتمة إنما يحقق منه تجوز عدم الثبات على الإيمان في المآل وهو يناقض
 الجزم بالثبات عليه فيه فقوله ولا في الجزم بالثبات عليه الخ لله سهو من الناسخ وإن
 كانت النسخ التي في نظرها كذلك والصواب بدله ولا في الجزم على الثبات عليه الخ فتفطنه

الذى هو آية الفوز بمشيئة الله تعالى جريا على مقتضى قوله تعالى ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله جعل الله حياتنا إلى الإيمان وعبادتنا على الإيمان (وكذا الكفر والسعادة والشقاوة) فالمعتبر منها معنى المهلك أو النجى ما كان عند آخر الحياة (والاكترون على منعه) وعليه أبو حنيفة وأصحابه (لا يهام الشك في الناجز)

❦ (فصل الجمهور على صحة إيمان المقلد) وترتب الاحكام عليه في الدنيا والآخرة (اصدق التعريف) بأنه تصديق النبي الخ (عليه وعدم الدليل على اشتراط) أن يكون التصديق المعترف بالإيمان مستندا إلى (الدليل) وانما هو الاعتقاد الجازم المطابق بل ربما يكتفى بالمطابقة ويجعل الظن الغالب الذى لا يخطر معه النقيض داخلا فيه كما سبق فان قيل نحن لانفى كونه إيمانا وتصديقا لكن ندعى أنه لا يتفجع بمنزلة إيمان اليأس فان عدم نفع إيمان اليأس لان العبد حينئذ لا يقدر على أن يستدل بالشاهد على الغائب (و) هذا مشترك قلنا (القياس على

قوله دقيق) قوله بل ربما يكتفى بالمطابقة (أى ربما يكتفى فى الإيمان بكونه اعتقادا مطابقا وان لم يكن جازما) (قوله ويجعل الظن الخ) بيان للاكتفاء المذكور وقد سبق بيان الفرق بين هذا الظن والاعتقاد الجازم فتذكر (قوله فان قيل نحن الخ) أقول حاصل هذا السؤال هو أن يقال لانسلم ان صدق التعريف على إيمان المقلد يستلزم صحته ونفعه له فى ترتيب أحكام الدنيا وآواب الآخرة لم لا يجوز أن يكون منزلة إيمان اليأس فى عدم نفعه له بجامع أن كلا منهما ليس حاصلًا بالنظر والاستدلال (قوله بالشاهد على الغائب الخ) المراد من الشاهد هو الدليل الحاضر فى الذهن ومن الغائب هو المطلوب فإنه غائب ومجهول قبل الاستدلال والحاصل أنه وان لم يشترط الدليل فى تحصيل أصل الإيمان لكن نفعه مشروط به فانهم قالوا ان ترتب الثواب على الإيمان انما هو فى مقامه مشقة الاكتساب والنظر فى عذبات العالم ومهزات الانبياء والتمييز بين الحى والنفسه بحيث لم تكن كما فى إيمان اليأس والمقلد لم يكن نفعها ترتب الثواب وان

إيمان اليأس) وان سلم صحة القياس في الاصول (فاستدلال العلة) لعدم نفع
إيمان اليأس (كونه إيمان دفع عذاب) لاما ذكرتم (ولانه لم يبق للعبد) حينئذ
(قدرة) على (التصرف في نفسه والاستمتاع بها) بخلاف إيمان المقلد فانه تقرب
الى الله تعالى وابتغاء لم رضائه من غير الجفاء ولا قصد دفع العذاب المشاهدة ولا انتفاء
قدرة التصرف في النفس (وأما المانعون) لصحة إيمان المقلد ونفعه (فالمعتزلة)
منهم (يشترطون في كل مسألة) من الاصول (التمكن من إقامة الحجج ودفع الشبهة)
والاقتدار على مجادلة الخصوم وحل ما يورد عليه من الاشكال ولم يحكموا بإيمان من
عجز عن ذلك قالوا ان الواجب هو العلم وهو لا يكون الا بالضرورة أو الاستدلال

صدق تعريف الايمان عليه (قوله لعدم نفع إيمان اليأس الخ) لعدم نفعه لعدم صدق
التعريف عليه (قوله لاما ذكرتم الخ) من انتفاء كونه استدلاليا مظهر أن الجمهور كما لم
يشترطوا الدليل في تحصيل أصل الايمان لم يشترطوه في كونه باعفا أيضا لكن ينبغي
أن يعلم أن في عدم اشتراط كون الايمان مستندا الى دليل نظرا بأقربا في تحرير قول
المعتزلة قائله واحفظه (قوله وأما المانعون لصحة إيمان المقلد الخ) أقول لا يخفى
ان هؤلاء هم الذين يمنعون صدق تعريف الايمان على إيمان المقلد كما يمنعون صحته
ونفعه فيشترطون الدليل في أصل الايمان ويستلزم ذلك اشتراطه في صحته بالطريق الاولى
بخلاف الجمهور فانهم لا يمنعون صحته ولا صدق التعريف عليه بخلاف المانع الذي
قاله على إيمان اليأس انه منع صحته ونفعه دون صدق التعريف عليه كما سبق ويدل على
هذا ما بقى قريبا من قوله ولم يحكموا بإيمان من عجز عن ذلك ومن قوله قالوا ان الواجب
الخ وكذا افراد مسألة قياسه على إيمان اليأس من قوله وأما المانعون الخ صريح في
ذلك حينئذ كان الاولى للشارح أن يقول وأما المانعون لإيمان المقلد ونفعه الخ بحذف
لفظ الصحة ليفيد الامر من معاملة فانه دقيق جدا (قوله الا بالضرورة أو الاستدلال
الخ) كتب في الحاشية هنا ما حاصله ان الواجب على المكلف هو العلم وهو منحصر في
الضرورة والاستدلال واذا لا ضرورة في باب الايمان تمسك الثاني فلا يكون المقلد

ولا ضرورة فتعين الدليل قلنا لاشك في حصول التصديق للمقلد بسبب وثوقه بمن
قلده وأنه استدلالى بمعنى أنه يجب النظر والاستدلال ما صوره الآن المقصود من

(قوله قلنا لاشك في حصول التصديق الخ) ولا يعدل يقال انه ان خص العلم بالاعتقاد
المجازم المطابق الثابت فلا نسلم أن الواجب هو العلم بل التصديق الاعم وان عم فلا
نسلم ان التصديق الحاصل للمقلد ليس استداليا غاية الامر أن ما يفيد له ليس دليلا
يقينيا بحيث يفيد التصديق الثابت ولذلك كان قد يزول اه منه

مؤمنا انتهى أقول الحاصل ان ما يحصل للمقلد ليس ضروريا ولا استداليا فلم يكن
علما لاغضاره فيها فلم يكن ايمانا لما سبق ان الايمان من جنس العلم أما انه ليس
ضروريا فلان الايمان مكلف به ولا شيء من المكلف به ضرورى وأما أنه ليس
استداليا فلان التقليد هو أخذ قول الغير من غير دليل ومن هذا ظهر النظر الموجود
في عدم اشتراط الايمان بالدليل فتأمله (قوله قلنا لاشك في حصول التصديق الخ)
لا يخفى أن هذا اختيار ليكون الحاصل للمقلد استداليا فحينئذ ان أراد بالوجوب
في قوله بمعنى أنه يجب النظر والاستدلال لحصوله هو الوجوب العقلى ليكون المراد من
الاستدلالى ما جعله المتطابقون مقابلا للضرورى منه حصرهم العلم فيها معنى ما يحتاج
حصوله الى النظر والاستدلال ولا يحصل بدون ذلك وهو مع أنه اعتراف بما عليه
الخصم من اشتراط الدليل في الايمان ومناف لما اتفق عليه الخصمان من أن التقايد
هو أخذ قول الغير يناقض ما في حيز الاستثناء بقوله الا أن المقصود من الاستدلال
الخ فان حاصله كما يأتي هو أن تصديق المقلد حاصل بدون النظر والاستدلال فالقول بكونه
استداليا بالمعنى المذكور مع القول بما في حيز قول لاجتماع التقيذين في هذا التصديق
كما لا يخفى على من له أدنى فهم وامل الشارح «مدظله» ثم يلتفت في هذا التصريح الى ما في
شرح المقاصد من أنه جعل فيه ما في حيز الاستثناء منا جوابا وردا آخر لقول المعتزلة
حيث قال ورد بأنه لا نزاع في وجوب النظر والاستدلال بل في أن ترك هذا الواجب يوجب
مدم الاعتماد بالتصديق على أنه ربما يقال ان المقصود من الاستدلال هو التوصل الى
التصديق ولا عبرة بانعدام الوسيلة به حصول المقصود انتهى وإن أريد به الوجوب الشرعى

الاستدلال التوصل الى التصديق ولا عبرة بانعدام الوسيلة بعد حصول المقصود
(والشيخ) الاسعري يشترط (ابتناء الاعتقاد) في كل مسألة من الاصول (على دليل في
الجملة) يعني ان لم يقدر على التعبير عنه وعلى مجادلة الخصوم ودفع الشبهة فن لم يكن
كذلك لم يكن مؤثما عنده (والى هذا يرجع المناخرون من المعتزلة حيث قالوا بالخلاف
فمن نشأ في شاطئ جبل) مثلا (ولم يتفكر) في ملكوت السموات والارض (فأخبره

على ما يئذ عنه سوق عبارة شرح المقاصد وينادى عليه ما قلناه آتيا من المصدر بقوله بل
في ان ترك هذا الواجب الخ فيرد عليه ان كونه كسبيا واستدلاليا بمعنى أنه يجب شرعا
استناده الى الدليل لا يحد في دفع قول المعتزلة أمي ان الواجب هو العلم الخ اذ وجوب
كونه استدلاليا بالشرع لا يكون مانعا من سلب الضرورة والاكتساب منه بل في المنطق
فما تمسكوا به في فن كون المقلد مؤثما باق على حاله فليتدبر وامل الشارح «مذهبنا»
ما رأى الجواب مقدوحا كتب عليه أنه لا يبعد أن يقال ان خص العلم بالاعتقاد المجازم
المطابق الثالث فلا نسلم ان الواجب هو العلم بالتصديق الا هم وان عم فلا نسلم
ان التصديق الحاصل للمقلد ليس استدلاليا غاية الامر ان ما يفيد له ليس دليلا يقينيا
بحيث يفيد التصديق الثابت ولذا كان يزول انتهى وأنت خبير بأن ما في الاشياء وان
كان أولى مما في الشرح برد عليه بعض ماورد عليه من الاعتراف عامليه الخصم
والمساهمة بمعنى التقليد المتفق عليه بين الخصمين فتنبه اذا تقرر هذا ظهر ورورد بعض
ما ذكرناه على ما سئلته من المقاصد أيضا كما لا يخفى على أهل التحقيق الذي يندفع به
الشبه في هذا المقام ويجمع به جوانب الكلام هو ما سنشير اليه ان شاء الله تعالى
(قوله ولا عبرة بانعدام الوسيلة الخ) كتب عليه أي وجودها وانعدامها في واد واحد
انتهى فسر بذلك دفعا لما قهرهم من ظاهر العبارة من أن تصديق المقلد حاصل بالوسيلة
المنتهمة بعد حصوله على ماهو شأن المدمات وليس كذلك فان المقصود هو بيان أن
تصديقه حاصل من غير وسيلة الدليل كما مر (قوله فن لم يكن كذلك لم يكن مؤثما
عنده الخ) أي ولكن المقلد لم يكن كذلك فلم يكن مؤثما عنده وما يفيد صنيع المتن

إنسان بما يجب عليه اعتقاده فصده) فيما أخبره بمجرد اخباره من غير تفكير وتدبر
(وأما من نشأ في دار الاسلام ولو في الصحارى وتواتر عنده حال النبي صلى الله عليه
وسلم وما أتى به من المعجزات (فمن أهل النظر) والاستدلال وان لم يقدر على التعبير

من جعله الشيخ ممن يمنع ايمان انقلد هو المشهور عن الشيخ لكن قال بعض المحققين
المقلد ليس كذلك كافر عنده لوجود التصديق له فائنه أنه ماس لتترك النظر فيلزم أن
يكون مراده بقوله لم يكن مؤمنا هو أنه ليس مؤمنا على الكمال كما قالوا في تارك الاعمال
والا لزم أن يكون قائلا بالترتبة بين المنزلتين كالمعتزلة واما كذلك كما سبق مفعلا (قوله
بمجرد اخباره من غير تفكير الخ) أقول لا معنى للخلاف في ايمان هذا الشخص بان القائل
بايمانه بعد تسليم ان التصديق الحاصل له ليس باستدلالي لا يخلو من أن يقول كونه
ضروريا فيلزمه القول بحوز التكليف بالضروري وهو باطل أو يقول بأنه ليس
بضروري كما أنه ليس باستدلالي فيلزمه القول بالواسطة بينهما وهو أيضا باطل كما بين
في محله فهذا الشخص ينبغي أن لا يكون خلاف في عدم صحه ايمانه وانما يتصور الخلاف
في النوع الاتي أعني من نشأ في دار الاسلام الخ بان يقال ان من خص النظر بما يتصور
فيه على التعبير عنه وتبادله الخصوم ودفع الشبه قال نعم ايمانه ومن اكتفى عطلق
النظر وان لم يقدر فيه على ما ذكره بايمانه فظهر ان أمر الخلاف بعكس ما في المتن فتدبر
إذا سمعت هذا فقد حان أو ان الشروع في التحقيق الذي سبق الوعد منا بتحريره لكن
يقتضي تهديد مقدمات الاولى ان الكسبي له معنيان أحدهما هو ما اشتهر عند المنطقيين
أعني ما يحصل من النظر وترتيب المقدمات ويقال له النظرى والاستدلالي أيضا وثانيهما
ما هو المتعارف في الفروع أعني الحاصل بالقدرة والاختيار وهذا المعنى أعم من الاول
خلافا لمن توهم تساويهما وذلك لان كل ما يحصل من ترتيب المقدمات فهو حاصل بالاختيار
ولا عكس اذ بعض ما يحصل بالاختيار قد يحصل بلا نظر وترتيب مقدمات وذلك
كالصديق الحاصل للمقلد بأخذه من الغير بالاختيار من غير ترتيب المقدمات والضروري
أيضا له معنيان أحدهما ما اشتهر بين المنطقيين أعني ما يحصل بلا قطر وترتيب أمور

عنه ومجادلة الخصوم ولا خلاف في صحة إيمانه (وقال بعضهم ان وجوب النظر
انما هو في حق البعض) من العقلاء (وأما العاجزون) عن النظر في الأدلة ودفع
الشبه (كالعوام) والعبيد والنسوان (فلا يكفون الا تقليد الحق) والظن

والثاني ما هو المتعارف في الفروع أي ما يحصل اضطرارا من غير قدرة واختيار وبين
المانعين أيضا عموم وخصوص لكن بعكس ما سبق خلافا لمن توهم تساويهما أيضا وذلك
لان بعض ما يحصل بلا نظر وترتيب قد يحصل بالاختيار كالتصديق الحاصل للقلد
المذكور والمقدمة الثانية هي ان ما اتفق عليه من أن الضروري يتنوع تعلق التكليف
به كما سبق من الشارح في الشرح والمحاشية من أنه لا ضرورة في باب الايمان ليس
المراد منه هو الضروري بالمعنى المشهور عند المنطقيين كما اشبهه على الاكثر فإنه قد
يجامع الحاصل بالاختيار كما مر آنفا والحصول بالاختيار كاف في جواز تعلق التكليف
ولا حاجة الى حصول من تطور وترتيب مقدمات كما هو واضح بل المراد منه هو
الضروري المتعارف في الفروع أي الحاصل من غير قدرة واختيار فإنه مانع من تعلق
التكليف والمقدمة الثالثة هي ما سبق من أن التصديق المعترف في الايمان هو التصديق
المنطقي لكن مع اعتبار قيود ذكرناها وهي التحصيل باختيار وترك الجحود والاستكبار
وكونه اعتقادا جازما مطابقا ثم من قال بإيمان المقلد اكتفى في الايمان بهذه القيود ومن
لم يقل زاد فيه قيد الانبث كما أنشأنا اليه فيما سبق اذا تقررت المقدمات فاصلم أن
القائلين بصحة ايمان المقلد والمانعين منها قائلون بان تعلق التكليف لا يكون الا كسبيا
اختياريا الا أن الجمهور لما فهموا أن الكسبي بهذا المعنى أهم من الكسبي الاستدلالي
المشهور بين المنطقيين ورأوا أن هذا الاعم يكفي في تعلق التكليف لم يشترطوا الدليل
في صحة الايمان فقالوا بصحة ايمان المقلد وأما المانعون لصحة إيمانه فلما توهموا أن
الكسبي الاختياري مساو للكسبي المنطقي بحيث يكون كل اختياري مكتسبا من نظروا استدلال
كالعكس شرطوا كون الايمان مستندا الى دليل الا أن المعتزلة منهم بالتفاوتي كون الدليل
خاصا تفصيليا يقتدر معه على مجادلة الخصوم ودفع الشبه والشيخ الاشعري اكتفى

الصائب ولا يكفون النظر (أو) يكافون (سماع أوائل الدلائل) أى الظاهرة التى تسارع الى الافهام (فان فهموا كفاهم) ولا يكفون تلمنيص العبارة (وهم أصحاب الجمل) التى هى ان الله واحد لا شريك له ولا مثل وانه قديم وما سواء حاث وأنه عدل فى قضائه صادق فى اخباره لا يجب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر ولا يكفهم مالا يطبقون وانه بعث الرسل وأنزل الكتب والرضا بقضائه واجب والتسليم لامره لازم ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن الى غير ذلك من العقائد الاسلامية (والا) يمكنهم الوقوف عليها (فلا يكافون) أصلا واما خلقه والاتفاق المكافين بهم فى الدنيا وهم كثير من العوام والعبيد والنسوان (قالوا وليس الخلف فى اجراء احكام الاسلام) فى الدنيا

فيه بالاجمال وان لم يقتدر منه على ذلك فظهر أن ما نقل من المغزلة من أن الواجب هو العلم وهو لا يكون الا بالضرورة وبلا استدلال ولا ضرورة فى باب الايمان قهين الدليل فالقلد ليس بمؤمن يكون جوابه الصحيح أن يقال اما أن يرد من الضرورة المعنى المنطقي فلان سلم أنه لا يكون فى باب الايمان لم لا يجوز أن يكون بالاختيار وان لم يكن حاصل من النظر وترتيب المقدمات وقد سبق أنه كاف فى تعلق التكليف به واما أن يراد بها المعنى الفرعى فسلم أنه لا يكون فى باب الايمان لكن لا يلزم من انتفائه تعيين الكسب بالدليل أعنى الكسب المطلق بل اللازم تعيين الكسب بالاختيار أعنى الكسب المتعارف فى الفروع وهو حاصل المقاد ولا اشكال فى القول بايمانه نعم التصديق الحاصل لمن نشأ فى شافى جميل ولم يتفكر الخ ينبغي أن لا يكون ايمانا اذ لم يكن بالاختيار فهو كالتصديق الملقى الى نحو الملائكة كما سبق فيكون هو بمبدأ مورا بتحصيل الايمان هذا هو غاية تحقيق المقام ونهاية التدقيق فى الكلام فاحفظه فانه من السمكت البديعة التى لا ينالها الا الكرام من ذوى الافهام (قوله أى الظاهرة التى تسارع الخ) كتب عليه فهمى من اضافة الصفة الى الموصوف انتهى فيكون قوله أى الظاهرة الخ تفسيرا للدلائل الاوائل ويجوز أن يكون المراد من الدلائل هى مطلقا ويكون اضافة الاوائل اليه اضافة الخاص الى العام فيكون قوله أى الظاهرة حيثئذ تفسيرا للمضاف

(بل في أنه هل يعاقب عقوبة الكافر) فقال الكثيرون نعم لانه جاهل بالله ورسوله
 ودينه والجهل بذلك كفر ومثل قوله تعالى ولا تقولوا ان النبي اليكم السلام لم يؤمننا
 وقوله عليه الصلاة والسلام من صلى صلاتنا ودخل مسجدنا واستقبل قبلتنا فهو
 مسلم محمول على الاسلام في حق الاحكام وقال بعض ذوي التحقيق منهم انه وان كان
 جاهلا لكنه مصدق فلا يلزم ان يعاقب عقوبة الكافر (والكفر عدم الايمان عما
 من شأنه) وهذا معنى عدم تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في بعض ما علم بحجته به
 بالضرورة وهو يعلم كل من خلا عن تصديق النبي في شيء مما علم بحجته به بالضرورة
 (وان خلا عن تكذيب وانكاره من فسر بالمجد بالله) اعترض عليه بعدم انعكاسه
 فان كثيرا من الكفرة عارفون بالله مصدقون به غير جاحدين وان اريد به أعم من

(قوله لكه مصدق الخ) وربما يجب عليه اعتقاده وان كان من غير نظر وتعكر وتدبر
 اه منه

فقط (قوله عما من شأنه الخ) أي عدم الايمان عن الشخص الذي من شأنه الايمان
 فيكون أفعال الكفار كفارا حقيقة أو عن المكلف الذي من شأنه ذلك فيكون أفعالهم
 في حكمهم قاهم (قوله في بعض ما علم بحجته به الخ) الأولى أن يقول ولو في بعض ما علم
 الخ بزيادة لشرطية قتأله (قوله في شيء مما علم بحجته به الخ) وما قيل من أن من
 جهلة مجاه به النبي صلى الله عليه وسلم أن تصديقه واجب في كل مجاه به فمن لم
 يصدقه فكذبه في ذلك فلا يتصور خلوه من التكذيب فضميم كما لا يخفى على المتأمل
 تاملا صادقا (قوله واعترض عليه الخ) ماشا لا اعتراض هو أن التماس من الجحد
 بالله هو الجحد بوجوده تعالى فقط وحاصله أن من الكفار من هو عارف بأنه غير جاحد
 له وانما هو جاحد بشئ آخر من ثبوت صفاته وأحكامه تعالى المعلومة من الدين ضرورة
 فالتعريف بالجحد بالله فقط لا يشمل فلا يكون جامعاً معكساً (قوله وان اريد به أعم الخ)
 أي ان أجيب من جامعته بان المراد من التفسير المذكور ليس الجحد بالله فقط بل

أن يكون بوجوده أو وحده أئنته أو شئ من صفاته وأفعاله وأحكامه لزم تكفير كثير من أهل الاسلام المخالفين في الأصول لأن الحق واحد وأوجب بأنه (أراد) به (الجهل بماعلم) أي بشئ مما علم (قطعا أنه من أحكامه أجمالا وتفصيلا)

المراد هو الجهود أعم من أن يكون بوجوده تعالى أو بشئ آخر من صفاته وأحكامه فحينئذ يشمل بعض الكفار المذكورين وإن لم يكن جاحدا بأنه تعالى لكنه جاحد بنحو صفاته وأحكامه كما مر (قوله لزم تكفير كثير من أهل الاسلام الخ) رد على الجواب بالتعميم المذكور وحاصله أن هذا التعميم وإن كان يندفع به النقض بعدم الجامعة لكن يجعل التعريف غير مانع فإن أكثر أهل الاسلام المخالفين في بعض الأصول الدينية يصدق عليهم أنهم جاحدون بشئ من أحكامه تعالى فالتسليم به وإن كان مقيدا بالخروج من ورطة فهو موجب للوقوع بورطة أولى (قوله وأوجب بأنه الخ) جواب يندفع به الانتقاض بعدم الجامعة بحيث لا يلزم منه الانتقاض بعدم الماتمية المذكور وحاصله أن المراد من الجهود بالله ليس الجهود به خاصة حتى يرد الانتقاض بالاول ولا الجهود بأعم مما ذكر حتى يرد الانتقاض بالتالي بل المراد هو الجهود بأحكامه التي علم ضرورة وقطعا أنها من الدين فيدخل فيه بعض الكفار المذكور لأنه جاحد بشئ من ضرورات الدين كما مر فيخرج عنه الأكثر المذكور من أهل الاسلام لأنهم إما خالفوا في الأصول الغير الضرورية لافي ضرورات الدين وقطعياته هذا وأما التعرض لأن المراد من الجهود هو الجهل بالحقائق الاسكار فهو الجواب عن الانتقاض بعدم جامعة آخر غير ما ذكر وهو أن بعض الكفار لا يكون كفره للجهود شئ من ضرورات الدين بل يكون لجهله به فلا ينحل التعريف بالجهود فيجيب بأن المراد منه الجهل بالحقائق الجهد قطهر أن يصح هذا التفسير إنما يكون بأمرين أحدهما حصيصه بالاعلومات القطعية من الدين والآخر هو أن المراد منه الجهل وتظهر أن عدم التعرض للانتقاض الأخير

أى عدم العلم اجمالاً وتفضيلاً (والتكفير ببعض الافعال) كالاستخفاف بالشروع أو الشارح أو القاء المصحف في القاذورات أو شد الزنار بالاختيار (ممع بقاء كمال التصديق ان سلم) اجتماع التصديق المعترف في الايمان مع تلك الافعال التي هي كفر وفاقاً (فبنى على أن الشارع جعل بعض المحظورات) كالامور المذكورة (علامة التكذيب) فيحكم بكفر من ارتكبه ووجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه كالامور المذكورة (وكذا) جعل (بعض التأويلات في الاصول) علامة ذلك كتأويل ما علم قطعاً من الدين أنه على ظاهره كالنصوص الواردة في حشر الاجساد (و) مما سبق علم أن (الكافر) اسم لمن لا ايمان له فهو (ان أظهر الايمان خص باسم المنافق وان سبق اسلامه في المرد وأن آل اعتقاده الى تعدد الاله بالمشرك) لاثباته الشريك في الالهية (وان تدين ببعض) الاديان و (الكذب السماوية) المنسوخة (في الكتابي) كاليهود والنصارى (وان اعتقد استناد الحوادث الى الزمان في الدهري وان نفي الصانع في الماعل وان) اعترف بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم و (أظهر شعائر الاسلام وأبطن عقائده ككفر وفاقاً في الزنديق) ويشرق بينه وبين المنافق باعترافه بالنبوة وعدمه (والجمهور على ان من كان مخالف الحق) وكان (من أهل القبلة ليس بكافر ما لم ينكر شيئاً من ضروريات الدين) كحشر الاجساد وحدوث العالم ونحو ذلك مما علم قطعاً من الدين (لان النبي) صلى الله عليه وسلم (ومن بعده لم يفتشوا عن العقائد) ولو توقف همه الاسلام عليهم الكاؤا يفتشون عنها ونقض

بالانتصار على الاولين نقصير في ا كمال بيان المراد فتقطنه (قوله أى عدم العلم اجمالاً الخ) يعنى ان الكفر هو عدم العلم الاجمالى فيما علم اجمالاً والتعصيل فيما علم تفصيلاً فالاجمال والتفصيل تفصيل العلم لالعدم العلم فتدبره (قوله ومما سبق مسلم الخ) أى من أن الكفر عدم الايمان (قوله باعترافه بالنبوة الخ) أى باعتراف الزنديق بالنبوة وعدمه

هذا الدليل بأنهم لم يفتشوا عن الأصول التي هي من ضروريات الدين فيعلمون أن لا يكون المخالف فيها كافرا (و) الجواب أن (السكوت عن الأصول التي هي من ضروريات الدين انما كان لشهرتها) بحيث لا يحتاج الى البيان كحشر الاجساد (ولظهور أدلتها) كحدوث العالم بخلاف الأصول الخلافية فان الحق فيها يقتضى زيادة نظرو تأمل والكتاب والسنة قد يشتملان على ما هو يتخيل معارضا لجهة أهل الحق فلو كانت مخالفة الحق فيها كفر لا احتيج الى البيان البتة (والمعتزلة يكفرون بأكثر العقائد المخصوصة بأهل السنة والجماعة) كالقول بزيادة الصفات وجواز الرؤية وبالخروج من النار وبكون الشرور والقبايح بخلفه وارادته وبجواز اظهار

أى عدم اعتراف المنافق بها فحينئذ كان حق العبارة أن يقول بالاعتراف بالنبوة وعنده بترك الضمير الذى أصيب اليه الاعتراف كالاحتجاج على من له أدنى دراية بأساليب الكلام وفى شرح المصنف ان الزنديق فى الاصل منسوب الى الزند اسم كتاب أظهره مزندك فى أيام قباد وزعم أنه تأويل كتاب الجوس الذى جاء به زرادشت الذى يزعمون أنه نبيهم انتهى أقول وقد ذكر بعضهم انه معرب زندين (قوله فان الحق فيها الخ) أى تميز ما هو الحق فيها أى الأصول الخلافية (قوله معارضا لجهة أهل الحق الخ) أى جهتهم فى الأصول الخلافية فكل ما يقال له حق فيما بينها فقد يتفق المصادقة فيما يعارضه وان كان مرجوحا فلا يقطع بكونه حقا بخلاف ضروريات الدين فانه لس فى الكتاب والسنة ما يعارضها أسلا فهى معلومة الحقيقة قطعا (قوله مخالفة الحق فيها الخ) أى فى الأصول الخلافية (قوله لا احتيج الى البيان الخ) أى بيان ما هو الحق بينها بيانا قطعيا وان لم يبين ذلك لم يعلم بالقطع كونه حقا فلم تكن مخالفة كفرنا فظهر أن الاولى هو أن يقول بدله لبيان البتة من غير تعرض لحديث الاحتجاج فليتأمل (قوله والمعتزلة يكفرون الخ) أى بصيغة المضارع المجهول من باب التفعيل كإينادى عليه قول الأستاذ الآتى أى تكفروا من كفرنا (قوله بأكثر العقائد المخصوصة الخ) أى

المجزة على يد الكاذب (ولذا قال الأستاذ) أبو اسحق الاسفراييني (تكفر من كفرنا) ومن لا فلا (والفسق هو الخروج من طاعة الله بارتكاب الكبيرة) قال في شرح المقاصد ينبغي أن يقيد بعدم التأويل للاتفاق بأن الباغي ليس بفاسق (أو الاصرار على الصغيرة) بمعنى الاكثار فيها سواء كانت من نوع واحد أو أنواع أما اعتقاد حل المعصية صغيرة كانت أو كبيرة فكفر وكذا الاستئانة بها بمعنى عذاهينة من غير مبالاة والمراد معصية ثبتت بقطعي (والبدعة مخالفة أهل الحق) هم أهل السنة والجماعة (في العقيدة وحكمها البغض) والعداوة والاعراض عنه (والاهانة) والطعن واللعن وكره الصلاة خلفه وحكم الفاسق الحد فيما يجب فيه الحد والتعزير في غيره والامر بالتوبة وورد الشهادة وسلب الولاية (ومنهم من جعل المخالفة في بعض الفروع) كجواز النكاح بدون الولي والصلاة بدون الفاتحة (منها) ولا يعرفون أن البدعة المذمومة هي المحدثنة في الدين من غير أن يكون في عهد العصاة ولا دليل شرعي عليه (ومنهم من زاد كل أمر لم يكن في عهد العصاة)

بالمخالفة لا كثر العقائد الخ (قوله أبو اسحق الاسفراييني الخ) وهو من المعتزلة (قوله ولا يعرفون أن البدعة الخ) يعني أن جعل المخالفة في الفروع من البدعة إنما هو لجهلهم بما فسر البدعة به أعني الأمر المحدث في الدين الخ والا لمجلولها منها لان المخالفة في الفروع لا يصدق عليها هذا التعريف كيف والمخالفة إنما حصلت من تمارض الادة الشرعية فكيف يصدق عليها أنها لم يبدل عليها دليل شرعي وليعلم أن البدعة اذا أطلقت يراد منها هذا وهي مذمومة مطلقا فحيث كان الاولى ترك قيد المذمومة ومنهم من اكتفى في تفسيرها بأنها المحدثنة في الدين أعني من غير أن تكون في عهد العصاة سواء دل عليها دليل أم لا فان دل عليها دليل فحسنة والا فقيحة وهذا هو المراد من قول المتن ومنهم من زاد الخ ولعل معنى ذلك هو أنه جعل المخالفة في بعض الفروع من البدعة وزاد عليها كل أمر الخ فجعله منها أيضا أي أنه جعل البدعة مخالفة أهل الحق الخ وزاد عليه كون

وان لم يكن دليل على قبحه (ومن ههنا جاز كون بعض البدعة حسنة)

كل أمر الخ منها أيضا (قوله وان لم يكن دليل على قبحه) الاوفق بما سبق أن يقول
 بالله سواء دل عليه دليل أولا قدامه (قوله كون بعض البدعة حسنة) أى وبعضها
 قبيحة بخلافها بالفسير السابق فان جميعها به قبيحة كما مر وليعلم أن من القبيحة بل أقبح
 القبائح ما يقع من أهل البدع من الاعياد والمجالس المنعقدة للعرزاء تعصيلا لا غرضهم
 النفسانية وطلبها للعظام الدنيوية كما لا يخفى على المنصف الذى حضرها وتأمل فيما هو
 المقصود منها أعاذنا الله من شره وأفسنا وسيات أعمالنا وهذا لما هو السنة النبوية
 التى هى صلاح حالنا ومآلنا

(يقول طه بن محمود قطريه رئيس التصحيح بالمطبعة الكبرى الاميرية)

حمدا لمن أكرم أوليائه بمعرفة الواجب وجعل مذهب أهل السنة أقوم
المذاهب وصلاة وسلاما على سيدنا محمد المبعوث بهتذيب النفوس وتقريب
القلوب الى حضرة الملك القدوس وعلى آله وصحبه الباذلين نفوسهم في مرضاته
وجبه (أما بعد) فهذا مطبوع مجيد اشتمل على الصفوة من عقائده أهل التوحيد
وأيدأدلة أهل السنة والجماعة وقام بنصر الحق الذي أوجب الله اتباعه فلم يترك
مشكلة في علم الكلام إلا لاجلاها ولم يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها فمأخوذ
طلبة العلم اليه وما أغناهم إذا حصلوا عليه فهو لعمر الله أولى كتاب في علم الكلام
بأن تتزاحم في تحصيله أقدام أهل الاقدام

من كان تصحيح العقيدة سؤله * فليقرأ التهذيب بلىق أمانيه
لله تهذيب الكلام وشرحه * ونسج تحقيق رقيق الحاشية
لا والذي سمك السماء وزانها * بالزهر والشمس المضيئة ضاحيه
ما شئت كالتهديب قط مؤلفا * يهدي السبيل الى الحياة الباقية

ومن أجل ذلك نهض بطبعه حضرة الفاضل الليب الامجد الشيخ فرج الله زكي
الكرديستاني من طلبة العلم بالأزهر الشريف ووكيل الشركة الخيرية لنشر
الكتب العالمية الاسلاميه شكر الله سعيه وأثاله كل بغيه بالمطبعة الاميرية ذات
الحاسن الجليله في عهد خديو مصر الاكرم من تحققت لتأيدواته الاماني أفندينا
المعظم عباس حلمي باشا الثاني أدام الله طالع سعده وبارك له في ولي عهده مشهورا

هذا الطبع ينظر من عليه لسان الصدق ينفي جتاب وكيل المطبعة
عزتو محمد بك حسني وتم طبعه في أوائل ذي الحجة

الحرام عام ١٣١٩ من هجرته عليه

الصلاة والسلام

(ولما اطلع على هذا الكتاب حضرة العلامة المحقق صاحب الفضيلة
مفتي الديار المصرية الشيخ محمد عبده كتب حفظه الله ما نصه)

طلب مني الاطلاع على كتاب تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام للشيخ
عبد القادر السندي فطالعت شيئا منه في مواضع متعددة فرأيت كتابا صدر
من قلم مطلع على علوم الكلام عارف بتمامه ووجدته سهل العبارة
قريب المثال يحتاج اليه من يهتد به في مطالع قسم الكلام من كتاب التهذيب ولا
يستغني عنه من يعنيه التطرف في الوصول الى معانيه من أقرب الطرق اليها
وأرجو أن ينتفع به طلاب هذه العلوم إن شاء الله محمد عبده

(وكتب يقرظه حضرة العالم الفاضل جامع أشات الفضائل الشيخ
حسين الجسر الطرابلسي حفظه الله ما صورته)

(بسم الله الرحمن الرحيم)

بعد حمد الله الذي علم الانسان ما لم يعلم والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث
بالدين المسدد المحكم وعلى آله وأصحابه أئمة الهدى ومصابيح الدجى فقد
كان أطلعني حضرة العالم الفاضل السيد مسعود أفندي حين كان موظفا في
بلد تناطرابلس الشام على تأليف جده العلامة الفضال الشيخ عبد القادر ابن الشيخ
محمد السعيد التختي المسمى تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام وهو شرح
القسم الثاني من التهذيب للعلامة التفتازاني قدس سره العزيز فأعجب بذلك

الشرح الطيف على هذا المتن المنيف وأسرعنا لاستنساخ نسخة منه فكانت
عندي شئمة جليله وذخيرة جيله رجاؤنا أن ينفع الحق تعالى ولدى « محمد بن »
به كارجا صاحب الاصل انتفاع ولده المحرر ذلك الاصل بسببه ولما بلغني الآن أنه
قد بوسر طبع هذا الشرح في مدينة مصر القادره بادرت الى بعض ما يجب من
حق تقرينه بأبيات تشير الى بعض محاسنه الفاخره فقلت

يا من بهاب موافق الأفهام * ويروم نيل مقاصد الأعلام
في فهم علم عقائد الاسلام * أقبل على تقريب خير مرام
من شرح تهذيب الامام السامى * الخبر سعد الدين خير امام
للعالم الخلقى بدر تمام * دامت عليه سوابغ الانعام
في جنة الرضوان والاكرام * بمحمد مجلى دجى الاحلام
دامت صلاة الهذا بسلام * لجناحه تهدي مسدى الايام
الفقير اليه سبحانه

حسين الجسر

الطرابلسي

(فهرست الجزء الثاني من تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام)

صيفة	
٢	الباب الرابع في الجواهر
٣	فصل الجسم عندنا الجوهر القابل للانقسام الخ
١٨	فصل في أحكام الجزء
٢١	فصل زعمت الفلاسفة أن الاجسام أنواع مختلفة الخ
٣٩	فصل في تقسيم الجسم وبيان أقسامه على ما قالت الحكياء
٥٠	فصل في المركبات التي لها مزاج وما يتبعه وفيه بيان حقيقة المزاج
٦٤	مبحث اختصاص الحيوان بقوة نفسانية مدركة ومحركة
٧٤	مقالة في المجردات وفيها بحثان الاول في النفس وقسموها الى فلكية وانسانية
٩٠	فصل في بيان قوى النفس
٩٥	المبحث الثاني في العقل
١٠٣	الباب الخامس في الالهيات وفيه فصول الفصل الاول في تقرير الادلة على وجود الذات الواجب
١٠٧	فصل في التزييمات وفيه مباحث الاول في نفي الكثرة عنه تعالى بحسب الاجزاء والجزئيات
١١١	المبحث الثاني الواجب ليس يجسم ولا عرض الخ
١١٨	فصل في الصفات الوجودية
١٢٣	مطلب الكلام على قدرته تعالى
١٣٠	مطلب الكلام على صفة العلم
١٣٦	مطلب الكلام على صفة الارادة

- ١٣٩ الكلام على صفة الحياة
- ١٤٠ مجت صفة الكلام
- ١٥١ فصل الحق أنه تعالى يصح أن يرى الخ
- ١٦٥ خاتمة الحق أنه لا يعلم من الله تعالى الا الوجود والصفات الخ
- ١٦٦ فصل موجد فعل العبد هو الله تعالى وانما للعبد الكسب الخ
- ١٨٨ ثم النصوص الشاهدة بأن الكل بمشيئة الله وارا دته أ كثر من أن تحصي
- ١٩٢ فصل في الحسن والقبح
- ١٩٧ فصل في التكليف بما لا يطاق
- ٢٠١ فصل الحق أن تعليل بعض أفعاله تعالى بالاغراض ثابت بالنص
- ٢٠٤ فصل في مباحث الهدى والاضلال والتوفيق ونحو ذلك
- ٢٠٩ فصل والاجل الوقت الذي علم الله بطلان حياة الحيوان فيه وهو واحد الخ
- ٢١١ فصل الرزق ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به الخ
- ٢١١ خاتمة التسعير تقديم ما يباع به الشيء الخ
- ٢١١ فصل المعتزلة أوجبوا على الله أموراً وتخيروا في معنى الوجوب الخ
- ٢١٦ فصل تغاير الاسم والمسمى والتسمية ضروري الخ
- ٢٢١ الباب السادس في السمعيات وفيه فصول الفصل الاول النبي انسان بعنه الله لتبليغ ما أوحى اليه الخ
- ٢٢٨ فصل نبينا محمد صلى الله عليه وسلم رسول الله لانه اذى الرسالة وأظهر المعجزة الخ
- ٢٣٤ فصل من شرائط النبوة الذكورة وكمال العقل الخ
- ٢٤٠ فصل في المعاد

- ٢٤٦ الكلام على أنه قد ثبت بالكتاب والسنة واجماع الامة المعاد الجسماني الخ
- ٢٦١ فصل الثواب فضل من الله والعقاب عدل منه ومعنى وجوبهما الخ
- ٢٦٤ فصل لاختلاف بين المسلمين في خلود من دخل الجنة ولا في خلود الكافر في النار الخ
- ٢٧٠ فصل يجوز العفو عن الكبائر بدون التوبة الخ
- ٢٧٥ فصل التوبة في الشرع هي التندم عن المعصية لكونها معصية الخ
- ٢٨٢ فصل الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع تصديق النبي الخ
- ٢٩٧ فصل الاجماع على أن كل مؤمن مسلم وبالعكس
- ٢٩٧ مطلب الكلام على أن الايمان يزيد وينقص الخ
- ٣٠١ مطلب الكلام على صحة الاستثناء في الايمان
- ٣٠٢ فصل الجوهر على صحة إيمان المقلد

(فصل في (الامامة) لاخفاء في أن مباحثها بعلم الفروع أليق (رجوعها الى القيام بالامامة الذي هو من أفعال المكلفين إلا أنه لما ثبت فيها بين الناس اعتقادات فاسدة سيما من فرق الروافض والخوارج ومالت كل الى تعصبات تكاد تنفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ألحقها المتكلمون بأبحاث الكلام هي (رياسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم) بهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض التواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائباً عنه على الاطلاق فانه لا يعي الامام (ثم نصب الامام) بعد انقراض زمن النبوة (واجب على الخلق بمعانداً للاجماع) حتى ان الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين جعلوه من أهم الواجبات واشتغلوا به عن دفنه صلى الله عليه وسلم (ولكونه مقدمة ما وجب من اقامة الحدود) والقصاص وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وغير ذلك (من منافع لا تحصى) وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدوراً فهو واجب (رعقلاً عند بعض المعتزلة لما يسه من دفع الضرر) ودفع الضرر واجب عقلاً كاجتناب الطعام المسموم والنجار المشرف على السقوط ولو ظننا (وردياً هذا القدر) انما يفيد الوجوب بمعنى كونه من مقتضيات العقول ولا كلام في الوجوب بهذا المعنى (لا يوجب) أي لا يفيد الوجوب بمعنى (استحقاق تاركه الذم والعقاب) في حكم الله تعالى والكلام فيه وانما لم يوجبوه عليه تعالى مع أن الوجوب عليه تعالى مذهبهم في الجملة لانه لو وجب عليه تعالى اساخلا زمان من امام ظاهر فاجماع اشروط الامامة والا لازم منتف (وعلى الله تعالى) عند الشيعة لكونه لطافاً محضاً لا معرفة (الواجبة) وكون نظر العقل غير كاف فيها (مقرباً الى الطاعة) بالحث على الواجبات بعد اعن المعصية بالمنع عن المحظورات والالطف (قوله لرجوعها الى القيام الخ) لا يخفى أن الامامة قد يجهت عنها بالكييفية التي تشمل على بيان أن نصب الامام هل يجب أم لا وعلى تقدير وجوبه هل هو علينا

واجب على الله تعالى كما مر (وربما أنه لا وجوب على الله) تعالى ولو سلم فالتأجيل
 لم يقم لطف آخر مقامه كالعصمة فلم لا يجوز أن يكون زمان الناس فيه معصومون
 مستغنون عن الامام (وبانه يتضمن مفساد وان قلت) فلا يكون لطفاً محضاً (على
 انه لو سلم) أنه لا يتضمن المفساد (فكمال اللطف اظهره) وكونه قاهراً اجراً عن
 القبائح قادراً على تنفيذ الاحكام (فلم يجب اذ لو وجب لا ظهره) لان الواجب كمال
 اللطف (وقول الخوارج انه لا يجب أصلاً لما فيه من اثارة الفتنة) لان الآراء متخالفة
 فيميل كل حزب الى واحد وتهمج الفتن وتقوم الحروب وكل ما هذا شأنه لا يجب بل كان
 ينبغي أن لا يجوز إلا أن احتمال الاتفاق أوجب الجواز (فاسد القيام الدليل) على
 الوجوب كما مر (ولان فتنة عدمه أشد) من فتنة النزاع في تعيين الامام بل فتنة
 النزاع في تعيينه النسبة الى مفساد عدمه ملحقه بالعدم (ويشترط فيه التكليف)
 لان غير السائل قاصر عن القيام بالامر على ما ينبغي (والحرية) لان الله مشغول
 بخدمة العبيدين ومانع الامة مستغفر في أعين الناس لا بها ولا يتكلم
 أمره (والذكورة) لان النساء مأكولات قتل ودين ممنوعات عن الخروج الى المسامد
 ومغاورات الحروب (وهذه الدالة) ان الفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يرتقب بأمره
 ونواحيه والطاغي يحتل به أمراة والنيابتي كيف يصلح للولاية وأما الكافر فظاير
 (وزاد الجمهور الشجاعة) لكبحين عن اقامة الحروب ومقاومة الخصوم (والاجتهاد)
 في الاصول والفروع ليمتكن من القيام بأمر الدين (واصابة الرأي) في تدبير الامور
 (الظهور للاحتياج اليها) ولم يشترط هذه الثلاثة بعضهم لندرة اجتماعها في شخص
 وجواز الاكتفاء بالاستعانة من الغير بأن يفوض أمر الحروب الى مائة الخطوب
 الى الشجعان ويستشير المجتهدين في أمور الدين وأصحاب الآراء العائنية في أمور

فيكون من أمهات أو على أن يكون من أمهات وعمل وجوبه على كونه من أمهات
 أو معنى كما هو عند غيره ولا شك أن الله تعالى لا يهلك هذه الأمة التي

الملك (و) يشترط باتفاق (كونه قرشياً) أي من أولاد مضر بن كنانة (لقوله عليه السلام الأئمة من قریش) وليس المراد امامة الصلاة اتفاقاً فتبينت الامامة الكبرى وقوله عليه السلام (الأئمة وقریشاً) وقوله الولاية في قریش ما أطاعوا الله واستقاموا الامر (ولأن لشرف النسب) وعظم قدره في النفوس (أثراً) نالاً (في) جميع (الآراء) واجتماعها وبذل الطاعة والانقياد (وخالف الخوارج وأكثر المعتزلة) في اشتراط كونه قرشياً (لقوله عليه الصلاة والسلام أطيعوا ولوا أمر عليكم عبد جشئ أجده) وأجيب بمحمد عليه السلام على غير الامام من يجعله الامام أميراً جعياً من الأدلة ثم هذا انما هو على الاختيار (وعند الاضطرار) وعدم من يصلح لذلك من قریش أو عدم الاقتدار على نصبه لاستيلاء أهل الباطل فلا كلام في أنه (يكفي ذو شوكة نصب أو استولى) في تنفيذ الاحكام واقامة الحدود منه ولو ربما اعدم العلم وسائر شرائط فان الضرورات تلج المحفورات (واشترط الشيعة كونه هاشمياً) أي من أولادها منهم بن عبد مناف وليس منهم في ذلك شبهة فضلاً عن حجة وانما قصد هم نبي امامة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله تعالى عنهم (بل علموا) نفي الخلاف بين العباس وكفى بإجماع المسلمين على خلافة الأئمة الثلاثة حجة عليهم (وأبطل أهل زمانه لقب تقديم المفضول) على الافضل في اقامة قوانين الشريعة وارجح في تقديم المساي (ورذال منع) ان كان القبح بمعنى استحقة تاركه الذنوب والعقاب عنده الله وبعدم الافادة ان كان بمعنى عدم ملائمة لمجاري العقول والعبادات بل هو أيضاً ممنوع (اذ ربما يكون المفضول أصح) وأفسد على العباد مصالح الدين والملك وده به أو فوّق لانتظام حال الرعية وأوتو في اندفاع الفتنة (وأن يكون معصوماً قياساً على النبوة) بجماع اقامة الشريعة وتنفيذ الاحكام (ولكونه

تذكر في علم الكلام كما هما من مسائل علم العقائد وليس من علم الفروع كما أن البحث عن أعمال العباد بأنها مخلوقة لله أو العباد من المقتات دون المصروع مد

واجب الاطاعة) لقوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم وكل
 واجب الاطاعة واجب العصمة والاجاز أن يكذب في تقرير الاوامر والنواهي فيلزم
 وجوب اجتناب الطاعة وارتكاب المعصية واللازم باطل (ولان المعصية نظم) على
 النفس أو الغير (وعهد الامامة لا يناله الظالمون) لقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين
 والمراد عهد الامامة بقريضة السياق وهو قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما (ولانه
 لو عصي لا افتقر الى امام آخر) لان الامة انما يحتاجون الى الامام لجوار الخطا عليهم
 فلو جاز الخطا على الامام لا يحتاج الى امام آخر (وتسلسل و) لان لو عصي (لكان
 ناقضا للشرع وقد شرع حافظه ورد) الاول (منع الجامع) لان النبي مبعوث من
 الله تعالى مقرون دعواه بالمعجزات الدالة على العصمة من الكذب وسائر الامور المخلة
 بمرتبة النبوة ولا كذلك الامام فان نصبه مفقوض الى العباد الذين لا سبيل لهم الى
 معرفة العصمة ولا وجه لاستراطها (و) الثاني (بانه انما يجب) أن يطاع فيما
 لا يخالف الشرع وعند المخالفة يرجع الى الادلة والاجتهاد) بدليل قوله تعالى فان
 تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول ويكتفى في عدم كذبه في بيان الاحكام العلم
 والعدالة والاسلام (و) الثالث (بان عدم العصمة لا يوجب المعصية) بالافعل (فضلا
 عن التظلم) فان المعصية اعم من الظلم ولا سلم فلان سلم دلالة الآية على أن الامامة
 لا ينالها الظالمون لجواز أن يكون المراد عهد النبوة والرسالة على ما هو رأى أكثر
 المفسرين (و) الرابع (بان وجوبه شرعى لا عقلى) مبنى على جواز الخطا على
 الامة (و) الخامس (بانه ليس حافظا لذاته) بل بالكتاب والسنة (ثم) اعلم أن
 الامة اتفقوا على أن الرجل لا يصير اماما بمجرد صلاحيته للامامة واجتماع الشرائط
 فيه بل لا بد من أمر آخر به تنعقد امامته فز الجهور على ثبوت الامامة وانعقادها

يبحث عنها بالكيفية المشتملة على بيان ان نصب الامام واجب على أهل محل والاعتقاد
 من الامة وان الامام يجب عليه القيام بأمور العباد ورعايتهم في الدين والدنيا فلا تسكت

باختيار أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم
 وإن قلوا ولا يشترط عدد محدود ولا اتفاق من سائر البلاد بل لو تعلق الحل والعقد
 بواحد مطاع كفت بيعته (اذ قد اشتغل الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم
 وبعد قتل عثمان) رضي الله تعالى عنه (بالبيعة والاختيار من غير تكبير)
 فكان إجماعاً على كونه طريقاً لانعقاد الإمامة (وخالف الشيعة لأنه قد يخفى على
 أهل البيعة بعض الشروط) لها (كالعصمة والافضلية) على سائر الخلق (ومعرفة)
 أمر (الدين) كما ولأنه ليس الهم تولية مثل القضاء والاحتساب) ولا يقدرون على
 التصرف في فرد من أحاد الأمة فكيف على تولية الرياسة الكبرى وعلى اقدار الغير
 على التصرف في أمر الدين والدنيا الكافة الأمة (ولأن فيه) أي في نبوتهم باختيار
 أهل الحل والعقد (أمانة الفتنة) لاختلاف الآراء كما في زمن علي ومعاوية رضي
 الله عنهم ما مع أن الإمامة لازالة الفتنة (ولأن) الإمامة خلافة عن الله ورسوله
 فتوقفت على استخلافهما بوسط أوبدونه و (من اختاروه يكون خليفة منهم لا من الله
 ورسوله وأوجب) عن الأول (بمنع الاشتراط) أي اشتراط العصمة والافضلية
 ومعرفة الدين كله (و) على تقدير التسليم ب (منع الخفاء) عليهم (بعدم) حصول
 (الظن) لهم بالصفات المذكورة (و) عن الثاني (بأنه) يجوز التكبير والشاهد
 يجعل العاضى قار على التصرف في الغير فليجز ذلك وأنه (لرسلم عدم تفويض مثل
 القضاء فلو جود) من اليه التولية وهو (الإمام) ولا كذلك إذا مات ولا إمام غيره
 (و) عن الثالث (بأنه لا فتنة عند الادعاء) وانقياد أهل الحل والعقد (للحق واعتبار
 الترجيح) فان جهات الترجيح معلومة من الشريعة وتزاع معاوية لم يكن في إمامة
 علي بل في أنه يجب عليه بيعته قبل الاقتصاص من قتله عثمان وأما عند الترفع
 أن المسائل المتعلقة بها بهذه الكيفية مر علم امروء ومذكور فيه وايست من العقائد
 كما هو واضح فينبذ لا يحل اما أن يراد بحث الإمامة في قوله لاحقاء في أن مباحثها

بالمعروف والنهي عن المنكر (الأيدي أن عليا) كرم الله وجهه (قبل الشورى)
ورضى بإمامة أبيهم كان (وقال لطلحة) رضى الله عنه (إن أردت بايعتكم) واحتج
على معاوية بتبعية الناس له لابنص من النبي صلى الله عليه وسلم (وعاون أبا بكر وعمر)
رضي الله عنهم وعاضدهما (وأشار إليهما بالأصبع وصلى معهما الجمع والاعباد وأن
كثيرا من عظماء أهل البيت) وساداتهم (أنكروا النص الجلي) في هذا الأمر
مطلقا (وأن العباس) رضى الله عنه (قال لعلي) رضى الله عنه (امد يدك
لأبيك) ولو كان من النبي صلى الله عليه وسلم نص لم يحتج إلى هذا

❦ (فصل الامام) الحق (بعد رسول الله) صلى الله عليه وسلم عندنا وعند المعتزلة
وأكثر الفرق (أبو بكر) رضى الله عنه (لإجماع أهل الحل والعقد) على ذلك
(وقد ثبت إقياد علي) رضى الله عنه (وتسميته إماما) أى أبا بكر رضى الله عنه
(خليفة الرضاء عليه حيا وميتا والاعتذار) منه (عن التأخر ولان السكل) من
المهاجرين والانصار (اتفقوا على إمامة أبي بكر أو على أوالعباس ثم انهم لم ينازعاه
فيه) أى فى أمر الامامة ولو لم يكن على الحق لنازعاه اذ لا يليق بهما السكوت عن الحق
ولان ترك المنازعة حينئذ يكون مخالفا بالعصمة الواجبة عندهم فيخربان عن أهلية
الامامة (فتعين) هو لا اتفاق على أنها ليست لغيرهم فان قيل يجوز أن يكون
ترك المنازعة لما نفع التقيية وخوف الفتنة قلنا كيف وكان على غاية الشجاعة
وكانت فالحمة زوجه مع علوشانها وأكثر صناديد قريش معه (وقد يتسلك بقوله
تعالى) فإلخلفين من الاعراب (ستدعون إلى قوم أولى بأس شديد) تقابلونهم
أو يسلمون فان طيعوا يوثقكم الله بأجر احسنناوا تنزلوا كما توليتهم من قبل يعذبكم

فكيف تكون أليق به وأما على الثاني فلان كونها أليق بالشرع يفيد صحة جمعها من
العقائد أيضا وليس كذلك كما مر بالصواب في ترجيحها بالخلاف لما كانت

عذا بالآل (والداعي) الواجب الطاعة ليس محمد صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى قبل
هذه الآية سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى معانم لناخذوها ذرونا تتبعكم يريدون
أن يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا فان قوله لن تتبعونا يدل على منع رسول الله صلى الله
عليه وسلم إياهم عن اتباعه فلا يجوز أن يدعوه هم والالزم التناقض ولا عيارضى الله
عنه لانه تعالى قال تقاتلونهم أو يسلمون وعلى رضى الله عنه عارب المسلمين أيام
خلافته ولا ملكا بعد على فهو (لما أبو بكر) والقوم قوم مسيلة الكذاب (أو
عمر) والقوم فارس (باتفاق المفسرين) وفي ثبوت خلافته ثبوت خلافة أبي بكر
(وبقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر) قوله
صلى الله عليه وسلم (الخلافة بعدى ثلاثون سنة) ثم تصير ملكا عضوا أى ينال
الرعية ظلم كأنهم يعضون عضا (وبأنه صلى الله عليه وسلم استخلفه فى الصلاة) التى
هى أساس الشريعة (ولم يعزله) ورواية العزلة افتراء من الروافض (ولذا قال
على) رضى الله عنه (قدّمك رسول الله لا مردينا أفلا نقدّمك لا مردينا) وبأنه لو
كانت الامامة حقاً لعل غصبها أبو بكر ورضيت الجماعة بذلك وقاموا بنصرته دون
على لما كانوا خير أمة أخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر والالزم
باطل وبالجمله هذه الدلائل تدل على امامة أبى بكر وحقيقتها ومعلوم أنهم لم تقع بعد
على فثبت أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لا فضل لأبو بكر (وقالت
الشيعة على لانتفاء العصمة والافضلية والنص فى غيره) أما العصمة والنص
فبالانفاق وأما الافضلية فلما سأتى والامام يجب أن يكون معه وما منصوصا
عليه وأفضل أهل زمانه (ورد بالمع) أى منع الاشتراط ومنع انتفاهاى غيره على
اذ قد ثبتت امامة غيره بالدلالة فلو كانت الامور المذكورة شرطا لها لزم موتها فيه

يصح منها بالكيفيتين المذكورتين قد تذكر فى الكلام من حيث الكيفية الاولى فتدبر
جدا ثم اعلم أن أهل البدع لما كانوا فى أوائل ابداء المخالفة لأهل الحق من أهل العلم

(ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله) الآية تزلت باتفاق المفسرين في علي بن أبي طالب حين أعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلاته وكلمة انما للحصر (والمراد بالولي) هنا (المنصرف في الامر اذ ولاية النصره تم للجميع) من المؤمنين لقوله تعالى المؤمنين بعضهم أولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلاة وإيتاء الزكاة حال الركوع والمنصرف من المؤمنين في أمر الامة هو الامام فتعين علي لذلك لانه هو الذي تصدق بخاتمه وهو راكع في صلاته (وأجيب بان سوق الآية لولاية المحبة والنصرة) على ما هو المناسب بما قبل الآية وهو قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض فان الحصر انما يكون باثبات ما نفي عن الغير وولاية اليهود والنصارى المنهى عن اتخاذها ليست هي التصرف والامامة بل النصره والمحبة وكذا ما بعدها وهو قوله تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون لظهور أن التولي ههنا تولى محبة ونصرة لا تولى امامة (وأما وصف المؤمنين) بما ذكر (ف) يجوز أن يكون (للدخ) والتعظيم دون التقييد والتخصيص (و) أن يكون (لزيادة الشرف) أي شرف الموصوفين واستحقاقهم أن يتخذوا أولياء (وهم راكعون) كما يحتمل السال يحتمل أن يكون (العطف) أي هم يركعون في صلاتهم (لا صلاة) خالية عن الركوع كصلاة (اليهود أو) بمعنى انهم (خاضعون على أن الحصر) انما يكون (لنفي) ما وقع فيه التردد (والتنازع ولم تكن الامامة حينئذ) أي حين نزول الآية (كذلك) أي متنازعا فيها (و) أيضا (حل صيغة الجمع على الواحد بعيد) لا ينصرف اليه الالليل وقول المفسرين ان الآية تزلت في حق علي لا يقتضي اختصاصا صها به ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على جعل وهم راكعون حال من ضمير يؤتون وليس بلازم

بحيث كان عندهم قراءه وقوانين في الجملة ولم يكن غرضهم منحصرا في ابراز الاعراض النفسانية وجلب الخطام الدنيوية وكانت شبههم في بادى الرأي شبهة بالحق لم يكن لاهل

(و) أيضا ظاهر الآية ثبوت الولاية بالفعل وفي الحال ولا شك أن (ولاية التصرف بالفعل لم يكن لعل حينئذ) وانما كانت بعد النبي صلى الله عليه وسلم (و) صرف الولاية الى ما يكون (في المال) دون الحال (لا يستقيم في) حق (الله تعالى ورسوله) وأيضا لو كانت في الآية دلالة على ولاية علي وامامته لما خفيت على الصحابة عامة وعلى خاصة ولما تركوا الانقياد لها والاحتجاج بها (ولما تواتر) عطف على لانتفاء العصمة الخ (من قوله) صلى الله عليه وسلم (من كنت مولاه فعلي مولاه) اللهم وال من والاه والحديث وقوله (أنت مني بمنزلة هرون من موسى) الا انه لا يبي بعدد لان المراد بالمولى المتصرف في الامر اذ لا صحة ولا فائدة لغيره (من سائر معانيه كالمعشق والمعتق والجار وابن العم والناصر اذ لا فائدة في المعنى الاخيرة لظهوره من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض وعدم صحة البواقي ظاهر) (ومنزلة هرون عامة لانها اسم جنس أضيف كما اذا عرفت باللام بدليل صحة الاستثناء حيث استثنى منها رتبة النبوة (فبقيت) عامة (في) باقي المنازل التي من جملتها (الخلافة ورتبته لا تواتر) موجود (في) امامة (علي) رضى الله عنه وادعاء التواتر في هذين الحديثين مكابرة بل هما من الآحاد ولا عبرة بالآحاد في مقابلة الاجماع بل لا صحة له) أي خبر الواحد مقابلة الاجماع على أن مؤخر الحديث الاول أعني اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى الناصر والمحبيب بل مجرد احتمال ذلك كافي في دفع الاستدلال وما ذكر من أن ذلك ظاهر لا يدفع الاحتمال لجواز أن يكون الغرض التخصيص على موالاته ونصرتة ليكون أبعده من التخصيص الذي يحتمله أكثر العمومات وليكون أقوى دالة وأوفي بفائدة زيادة الشرف حيث قرن بموالاته النبي صلى الله عليه وسلم ولا نسلم عموم المنازل بل ربما يدعى كون الاسم المفرد المضاف الى العلم

الحق بأمر في أن يتعرضوا للجواب عن شبههم ولقدح في تمسكهم وأن يدقنوا في ذات كسما ورسائل كما ترى أنهم تعرضوا ودونوا وأما في زماننا فهم لما زادوا في بدعهم وتقصوا

معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء اخواجا لبعض أفراد الميزة بميزة قولك الا
 النبوة بل منقطع ولوسلم العموم فليس من منازل هرون الخلفاء والتصرف بطريق
 النيابة لانه شريكه في النبوة وقوله اخلفني ايس استخلافا بل مبالغة وتاكيدا في
 القيام بأمر القوم (ولوسلم فلاحصر فيه) اذ غايته اثبات الولاية لعل واستحقاقه
 للإمامة في المال فنأين امامة الأئمة الثلاثة (ويبطلها عدم الاحتياج بهم عند
 الاحتياج) فلو كانوا يصيحين لاحتج على بهما حيث لم يحتج علم بطلانها (وبهذا يندفع)
 قوله (سلوا عليه بأمر المؤمنين) والأمر بالكسر الإمارة (والضمير لعل) رضى الله
 عنه وقوله (أنت الخليفة من بعدى) وقوله (انه امام المتقين) وقوله وقد أخذ بيدى على
 (هذا خليفتى عليكم) وقوله لعل (أنت أخى ووصي وخليفتى من بعدى وقاضى
 دينى بكسر الدال) فيبطلها عدم الاحتياج بها (وقد يحتج بأن غيره) من أبى بكر
 وعمر وعثمان رضى الله عنهم (لا يصلح) للإمامة (لظلمهم يسبق كفرهم) قال الله
 تعالى لا يزال عهدى الظالمين (وفسادهم بين) اذ دلالة الآية على أن من كان كافرا ثم
 اسلم كان ظالما ولا نسلم أن المراد بالعهد الامامة كما مر (و) قد يحتج (بمطاعن مفصلة
 في حق كل من الثلاثة) أبى بكر وعمر وعثمان (ورد بأن بعضها امرأه وبعضها غير قادح
 للبعض تأويلات) والتفصيل في المفصلات (ثم عمر) رضى الله عنه (لتفويض
 أبى بكر) رضى الله عنه في مرضه الذى توفى فيه (الأمر اليه واجماع الامة عليه ثم
 عثمان) رضى الله عنه (لان عمر) رضى الله عنه (جعل الأمر شورى بين سنة) منهم
 عثمان رضى الله عنه (ووقع الاتفاق على عثمان ثم على) رضى الله عنه (لإجماع أهل
 الحل والعقد على مبايعته ثم آل الأمر الى الحسن) رضى الله عنه (وبعد) ما مضت
 (سنة أشهر من بيعته سلم الأمر لمعاوية تسكيناً للفتنة فانقلبت الامامة الى الملك

في علمهم الى حيث لم يبق عندهم مطلقا تمكن على اليان على حسب القواعد والقوانين
 ولا يتفوهون الاعمال يلى أن يتفوه به الصبيان والمجانين فلا يلى العلم أن يتعرض

والسلطنة والافضلية) بينهم) بترتيب الخلافة أما اجالا فلان اتفاق أكثر العلماء على ذلك يشعر بوجود دليل لهم عليه) لان حسن الظن بهم يدل على انهم لو لم يبرقوا ذلك بدلائل وامارات لما أطبقوا عليه (وأما تفصيلا فلهو تعالى وسيجنبها الاتقي الذي يؤتى ماله يتركى) وما لاحد عنده من نعمة تجزى (وهو أبو بكر) والاتقى أكرم اقله تعالى ان أكرمكم عند الله أتقاكم ولا معنى بالافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا لأن النبي صلى الله عليه وسلم عليه نعمة تجزى وهي نعمة التبرية (واقوله صلى الله عليه وسلم ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أحد أفضل من أبي بكر) الصديق ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي أفضلية الغير لكن انما ينساق لاثبات أفضلية المذكور والسرفى ذلك أن الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوى وإنا نفي أفضلية أحدهما ثبتت أفضلية الآخر (وقوله) صلى الله عليه وسلم (خير امتي أبو بكر ثم عمر) (وقوله) صلى الله عليه وسلم (لو كان بعد نبي لمكان عمر) (بعد ما قال أحب النساء الى عائشة وأحب الرجال أبوها ثم عمر) (وقوله) صلى الله عليه وسلم (عثمان أخى ورقيقى فى الجنة) وقوله انه يدخل الجنة بغير حساب (ويعضد ذلك ما نواتر من آثارهم وأخبارهم ومسايعهم فى الاسلام وقات السبعة الافضل على) رضى الله عنه لهوله تعالى قل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم عى بأنفسنا عليا وان كان صيغته جميع لاند صلى الله عليه وسلم حين المباهلة وهي الدعاء على الظالم من الفريقين خرج ومعه الحسن والحسين وفاطمة وعلي ولا شك ان من كان بمنزلة نفس النبي صلى الله عليه وسلم كان أهله (وقوله) تعالى قل لأسألكم عليه أجرا الا المودة فى القربى) قيل لما زارت هذه الآية قالوا يا رسول الله من هؤلاء الذين نودعهم قال علي وفاطمة وورداهما حسن وحسين ولدا:

لاحوالهم ويتصدى ذوقا لهم أصلا بل رجلا تفضى مكالتهم فى ذلك والرد عليهم بالتسوين وخبر الاقوال الى اعراضهم على ما هم عليه من الاطال بل كلما متع - لارد عليهم بدلين

أن من وجب محبته بحكم النص كان أفضل وكذا من ثبت نصرته للرسول بالعطف
 في كلام الله على اسم الله وجبريل مع التعبير عنه بصالح المؤمنين لقوله إن الله هو مولاه
 (وجبريل وصالح المؤمنين) وعن ابن عباس أن المراد به علي (وقوله عليه الصلاة
 والسلام من أراد أن ينظر إلى آدم الحديث) في علمه وإلى نوح في تقواه وإلى إبراهيم
 في حلمه وإلى موسى في هيئته وإلى عيسى في عبادته فليتنظر إلى علي بن أبي طالب
 (وحديث الطير) قال صلى الله عليه وسلم اللهم ائتني بأحب خلقك إليك يا كل معي من
 هذا الطير فجاهد علياً كل معه والأحب عند الله أكثر ثواباً وهو معني الأفضل (ولأنه
 أزهد وأعلم) وأكثر سخاوة وأسبقهم إسلاماً على ما روى أنه بعث النبي صلى الله عليه
 وسلم يوم الاثنين وأسلم على يوم الثلاثاء (وأجيب) بأن المراد بانفسنا نفس النبي صلى
 الله عليه وسلم كما يقال دعوت نفسي إلى كذا ووجوب المودة وثبوت النصرة على
 تقدير صحة في حق علي فلا اختصاص به وكذا الكلمات الثابتة للسذكرين من
 الأنبياء وإن أحب خلقك يحنل أن يراد أحب الخلق إليك في أن يا كل منسه وكونه
 أزهد وأعلم وغير ذلك ممنوع و (بعد التسليم بأن الكلام في الأكرم) أي الأزيد ثواباً
 وكرامة (عند الله) وعموم مناقبه ووفرة فضائله واتصافه بالكلمات لا يدل على
 الأفضلية بمعنى زيادة الثواب عند الله بعد ما ثبت من أفضلية أبي بكر وعمر
 ويخصصان عن قوله أحب خلقك عملاً لإبادة أفضليتهما (وأما بعدهم فقد ثبت أن
 فاطمة سيدة نساء العالمين وأن الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة وأن العشرة
 الذين منهم الأئمة الأربعة وطلحة وزبير وعبد الرحمن) بن عرف (وسعد) بن أبي
 وقاص (وسعيد) بن زيد (وأبو عبيدة) بن الجراح (مبشرون بالجنة ثم الفضل للعلم)
 قال الله تعالى مثل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون (والتقوى) قال الله

أحسن أو تحقيق آتقن أو تدقق آتقن ينقلبون عن عقيدة متعينة إلى أخرى تشبه منها
 رائحة آتقن فالأولى كما هم عليه أن تنقى تلك المفاصل خفية مستورة تحت ستر التقية إذ

تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وبهم افضل العترة الطاهرة لا ببعض النسب
وعدم جعل غير القرشي وان اخص بالعلم كفوا للقرشي لا يدل على أن القرشي
افضل لان اعتبار الكفاءة في النكاح لغرض تحصيل رضا الاولياء وعدم حقوق
العار ونحو ذلك مما يتعلق بامر الدنيا والكلام في كثرة الثواب عند الله (والحق
تعظيم جميع الصحابة) رضوان الله تعالى عليهم اجمعين (والكف عن الطعن
فيهم سيما المهاجرين والانصار لما ورد في الكتاب والسنة من الثناء عليهم ولقوله)
عليه الصلاة والسلام (الله في اصحابي) وقوله (لا تنبوا اصحابي) وقوله
(خير القرون قرني) ووقف على (رضي الله عنه) (عن بيعة أبي بكر) رضي الله عنه
(الخبرته وحرته) بفقد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولما نظر وظهر له الحق دخل
فيما دخل فيه الناس (ووقفه) (عن نصرته عثمان) رضي الله عنه (العدم رضاه)
حتى قال من وضع السلاح من غلمانى فهو حروم ذلك فقد سجدى اسمى اسمان في دفع
الغوغاء منه لم ينفع وكان ما كان (وعن قبول بيعته لاقام الخدنة) التي هي
قتل عثمان (وعن قتال القتل لتسوكتم) وكثرتهم وقوتهم (اراد رأى عدم
مواخذة البغاة لما أتلفوا من المال والدم وتوقف جماعة) من الدنة كسعد بن أبي
وقاص وسعيد بن زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم (عن) نصرته على (الخروج معه
الى الحروب كان الاجتهاد) منهم (أو لعدم الزام منه لالتزاع في امامته) وإباءه
وجوب عليهم من طاعته (والمصيب في حرب الجمل) رهى حروم مذم لعسكر فيها
عائشة رضي الله عنها في هودج على جل أخذ بخطامه كعب (وحرب صفين) وهي
التي اجتمع فيها الفريقان بصفين قرية (وحرب الخوارج) الذين ادلوا على الحق الذي
هو بيعة على رضي الله عنه زعمانهم انه كفر (على والمخالفون بجاهه لا كفر ولا فسقة

هم أعرف بجاههم من أن الأولى اخفاء عيهم وصلاتهم ولاهم علوا أن سعة ثديهم لكالها
في الشاعة ليس لها وجه أن يطلع عليها أهل الجماعة الجميع مدرك حاد هذا

لما لهم من الشبهة) هي تركه القصاص عن قتلة عثمان رضي الله عنه فغاية الامر
أنهم أخطؤا في الاجتماع وذلك لا يوجب التفسير فضلا عن التكفير (ولهذا هم
على) رضي الله عنه (عن أهل الشام) خاتمة) فيما يلحق بباب الامامة (قد وردت
أحاديث صحيحة في ظهور امام من ولد فاطمة) إلا الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت
ظلما وجورا فذهب العلماء إلى أنه امام عادل من ولد فاطمة رضي الله عنهم بإخلفه الله
تعالى متى شاء ويبعثه نصرة لدينه فزعمت الامامية من الشيعة أنه محمد بن الحسن
العسكري اختفى عن الناس خوفا من الاعداء ولا استحالة في طول عمره وأسكر ذلك
سائر الفرق لانه ادعاء أمر مستبعد من غير دليل عليه ولا اشارة من النبي
صلى الله عليه وسلم ولان بعثه مع الاختفاء ثبت اذ المقصود من الامام اقامة
الشريعة وحفظ النظام ودفع الجور ونحو ذلك (وفي نزول عيسى) على نبينا
عليه الصلاة والسلام (وفي خروج الدجال) من أرض بالمشرق يقال لها خراسان
(وغیر ذلك من الاشراف كدابة الارض وأجوج وماجوج وطلوع الشمس من
مغربها وانسفاك الثلاثة) خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة
العرب (رقلة العلم والامانة وكثرة الفسق ونحوها) ورواية الفسق والارذال ويشبه
أن يكون هذا من غاية (قرب الساعة) وغير ان تراثر زمر التكليف أو كاد وما
ذكر من قلة العلم الخ كله حاصل في زماننا هذا اعادنا الله من شره (إلا بما في خبره آخر
الامة على ما قال صلى الله عليه وسلم مثل أمي مثل المطر لا يدرى أوله خير أم آخره ورزقنا
الله خيرا لا خيرا ولا أول ولا آخر) ووفقنا للعلم بما يحب ويرضى انه خير موفق ومعين والحمد لله
رب العالمين (والصلاة والسلام على محمد خير المرسلين وعلى آله وأصحابه والتابعين
أهم أجمعين والحمد لله أولا وآخرا وعلى نبيه الصلاة والسلام الأتمان باطنا وظاهرا

آخر ما رده ما كسانه الخواشي عليه وتركتم محبة الامامة محالها غير متعرض لتفصيلها
راجعها رتبة الحق ومحمد بن الحبيب وهو حسي بنم الوكيل والحمد لله رب
العالمين وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه أجمعين آمين